BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR EL PROFESOR JUAN ADOLFO VÁZQUEZ

NICOLAI HARTMANN

LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Traducción de
EMILIO ESTIÚ

TOMO II
HEGEL

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley. © 1960, Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, calle Alsina 500, Buenos Aires.

TÍTULO DEL ORIGINAL EN ALEMÁN:
"DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS.
HEGEL."

PRÓLOGO

Dos razones han retrasado durante tanto tiempo la aparición de esta segunda parte de La filosofía del idealismo alemán *y han aumentado su extensión más allá de los límites planeados al comienzo: la intrínseca dificultad de exponer objetivamente y sin compromisos los filosofemas hegelianos, y la actual situación de la investigación sobre Hegel, esencialmente modificada en los últimos decenios.*

En lo referente al primer punto, se sabe que es modalidad propia de Hegel la de introducir en su cosmovisión filosófica el contenido entero del saber. Tal circunstancia no permite que el expositor se limite a las tesis y fundamentaciones, pues éstas sólo empiezan a hablar cuando se les permite la palabra dentro de la plenitud de su contenido. Es preciso seleccionar y conservar, sin embargo, la riqueza de lo particular; dividir y no interrumpir la continuidad del pensamiento; ceñirse al texto y mantenerse a distancia de él. El éxito de la tarea sólo puede ser aproximado. Pero los diversos ensayos intentados —tanto propios como ajenos— proporcionan una medida de aproximación bastante exacta. Después de haber luchado por más de veinte años con un enorme material creo que, en los límites de mi propia perspectiva, he tenido éxito, pues espero poder ofrecer al lector una aprovechable mano en el estudio de Hegel.

En lo que se refiere al segundo punto, es un hecho suficientemente conocido que el estado de la investigación sobre la filosofía hegeliana ha variado. Hasta se habla, en nuestros días, de un "renacimiento de la filosofía de Hegel". La expresión es acertada, siempre que se refiera a la circuns-

tancia de que numerosas inteligencias sistemáticas han comenzado a recoger en sus investigaciones el patrimonio conceptual de Hegel. Pero sería precipitado pensar en una vuelta a su filosofía. No creo que nos encontremos en la línea de un renacimiento de su sistemática. El desarrollo vivo de la investigación va hacia adelante, no hacia atrás: actualmente se "retorna a Hegel" en tan poca medida como hace cincuenta años se "retornó a Kant". Lo que Hegel ha de significar para nosotros no es el perdido paraíso de la autonomía de la razón —que por perdido debiéramos reponer— sino un reino de problemas por él intuidos y configurados y que siguen siendo nuestros; es decir, significa para nosotros la fuente de recursos de un trabajo intelectual ya realizado y que, ni literaria ni sistemáticamente, está agotada. Cuanto más críticamente lo consideremos, tanto más podremos aprender de él. Criticarlo es actualmente una tarea no menos urgente que comprenderlo. Pero justamente esta urgencia demuestra del mejor modo posible la vitalidad de su filosofía. Quien crea, todavía hoy, que el positivismo del siglo XIX *agotó de una vez para siempre la crítica, mantendrá su pensamiento en el siglo* XIX. *Aquel positivismo no se movía por naturaleza en el nivel problemático necesario para comprender a Hegel. ¿Cómo podría, entonces, haber agotado el trabajo crítico? Tal tarea está ante nosotros, no detrás de nosotros.*

Sin embargo, debe ocupar un segundo puesto. La primera exigencia, anterior a la crítica, es la comprensión misma. Nuestra exposición está exclusivamente dedicada a ella, aunque no oculte el comienzo de una posible crítica. No obstante eso, la he evitado, fuera de pocas indicaciones que me parecieron obligatorias cuando la comprensión del mismo pensamiento de Hegel estaba amenazada por su propia audacia especulativa. Para poder apreciar afirmativamente lo negativo, se lo tiene que llamar con su nombre. En este punto me opongo, en cierta medida, a los mejores trabajos de la actual investigación hegeliana, es decir, a las valiosas intro-

ducciones de Georg Lasson, a las apreciaciones profundamente penetrantes de la Fenomenología y de la Lógica de Richard Kroner (contenidas en el segundo volumen de su libro Von Kant bis Hegel*) y también a la instructiva* Theorie der Dialectik *de Jonas Cohn que, a pesar de no tratar de Hegel, sigue sistemáticamente su camino. Todo lo que debo a estas dos últimas obras creo poder expresarlo del mejor modo posible al decir hasta qué punto me he opuesto a ellas en mi trabajo. En los capítulos de contenido más sistemático (II. 2, III. 2 y 3, IV. 2), este contraste saltará a los ojos del conocedor. Dicha oposición es de importancia, porque concierne a la concepción y valoración misma de Hegel —y especialmente de su dialéctica—: expone esa relación inevitablemente crítica de la actual problemática de la dialéctica hegeliana de la razón, que nos obliga a aprender de él y, al mismo tiempo, nos impide seguirlo.*

Colonia, Febrero de 1929.

NICOLAI HARTMANN

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO HEGELIANO DE LA FILOSOFÍA

1. Acerca de la lectura y comprensión de Hegel

Entre los pensadores de la época moderna, Hegel es el filósofo del espíritu. Pero el ser espiritual es interioridad, plenitud, amplitud. Quien quiera entender la filosofía de Hegel tendrá que entenderla a partir de lo que ella tiene de más íntimo: desde su plenitud y contenido, tan grande como noble. De otro modo sería incomprensible.

Nada es tan extraño ni resistente a un espíritu común como tal exigencia, pues a nada falsea éste tan fácilmente como al núcleo, a la totalidad, a la visión simultánea. La constitución del hombre actual no es favorable a la valoración del patrimonio de Hegel. Aísla los hilos, y pone sobre la balanza lo que en sí mismo carece de peso, puesto que éste reside en un todo que, justamente, no alcanza a ver. De esta manera, el espíritu común no halla la plenitud: retiene formas vacías, y se extraña por su carácter dialéctico y abstracto; y, después de haberlas hecho artificiales, se aparta de ellas con indiferencia. En su pensamiento no se cumple lo que se ha realizado en el de Hegel: la vida del concepto. Sólo oye el monótono ritmo del propio y huero pensar, sólo escucha "el yermo parloteo de la dialéctica" —como se ha dicho— y cree que eso es la dialéctica hegeliana.

No faltan exposiciones de Hegel que nos enseñen cómo no

debemos leerlo. Son dignas de agradecimiento; pero hoy nadie se puede engañar sobre el sentido negativo de su valor doctrinal. Como todo lo defectuoso y negativo, también ellas tienen, sin embargo, su valor positivo, pues no se equivocan al destacar la lenta maduración que exige nuestra comprensión. Pero históricamente están más acá de la comprensión propiamente dicha, es decir, de la comprensión positiva de una filosofía que es interioridad, plenitud, contenido, y cuya divisa reza: "la verdad es el todo".

Aún no hemos aprendido a "leer" a Hegel. No es fácil leerlo; y, mucho menos, vencerlo y exponerlo. La época para la que él escribió gozaba todavía de la tranquilidad que permite una íntima meditación y de la calma que posibilita un desarrollo interior y total. Todavía era posible presentar proposiciones que únicamente actúan por su propia importancia, por sus paradojas o por su profundidad; es decir, proposiciones que suponen un modo de ser acorde con ellas, y que revelan un mundo que va más allá de lo ya impuesto y dicho. Es cierto que Hegel sabía —y se lamentaba de ello— que los lectores de su época fracasaban ante las exigencias propias de la palabra científica. Pero, sin embargo, conocía el vuelo y la robustez del espíritu, pues se encontraba en medio del elevado sentimiento de la gran época del pensamiento alemán, cuya cima fue él mismo. Tenía profunda confianza en sus contemporáneos, puesto que a sus lectores les proponía esta gravosa exigencia: "Tenemos que convencernos de que la naturaleza de la verdad es la de triunfar, cuando le ha llegado su momento, y debemos estar persuadidos de que sólo entonces aparece. Jamás se presenta demasiado pronto, es decir, cuando no tiene todavía un público maduro." [1] Tales palabras son de su *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu*. Difícilmente se podría hablar así en nuestra época. Pero lo

[1] Hegel, II, 57. [Los números romanos remiten al tomo, los arábigos a las páginas, de la edición alemana de Obras Completas de Hegel.]

seguro es que su filosofía no podría haber "aparecido" en nuestro tiempo, pues lo hubiera hecho a deshora. Y, según lo antes dicho, sería históricamente imposible.

Luego, puesto que Hegel no ha escrito para nosotros, ¿deberíamos sacar la consecuencia pesimista de que hoy no podemos entenderlo? Cuando pensamos en lo muy obstruido que nos está el acceso viviente a sus escritos principales —a la *Fenomenología* y a la *Lógica*—, en el fatigoso estudio de años enteros que dichas obras nos exigen para que empiece a sonar en nosotros el secreto ritmo de sus proposiciones, podríamos, en verdad, creerlo. Sin embargo, ¿no es justamente ahora cuando ciertos aspectos de su espíritu cobran nueva vida? ¿Acaso no experimentamos, en nuestros propio pensar e investigar, que nuestros problemas nos llevan inevitablemente a concepciones que, para nuestro asombro y para sorpresa del mundo contemporáneo, resultan ser motivos pensados por Hegel? ¿Cómo podríamos interpretar estos hechos si no fuera apelando a la circunstancia de que, justamente en nosotros, comienza a madurar una nueva concepción de Hegel? Mas, si es así, ¿cómo hemos de renunciar a la esperanza de que aquella fatiga, lejos de ser el síntoma del fracaso, sea la garantía de un próximo éxito? Tenemos que atrevernos a ensayar una y otra vez, hasta alcanzar la meta. Esta exposición pretende ser un paso en el camino; tan sólo un paso, porque tiene ante los ojos los límites de su hacer.

Lo que molesta al lector de Hegel, sobre todo al de su *Lógica*, es el inaudito "carácter abstracto" de sus conceptos. Pero es necesario que se le presenten así, mientras *no haya desprendido* su sentido. No advierte que en estos conceptos late algo eminentemente concreto y vivo, algo cuya "vida" distiende constantemente la forma plasmada y rompe lo conceptualmente acuñado; es decir, algo que de continuo cambia, varía y se desarrolla, haciendo del concepto una forma fluida y viviente. Este hecho exige que el lector realice en su propio pensamiento el mismo proceso de fluidez y

vitalidad; es decir, que dé vida a sus conceptos y los experimente en su dinámica.

Pero la aportación del lector es muy otra. El pensamiento no-especulativo es, precisamente, el pensamiento "abstracto". No por ser ajeno a la intuición, sino porque sus conceptos estrechos, inmóviles, fijados en aspectos unilaterales, se resisten a la fluidez, y no quieren acompañar a la cosa ni penetrar en lo interior de su vida. No es nada raro, pues, que el lector, en lugar de llegar a algo viviente, tropiece con meras abstracciones.

Le falta lo que Hegel llamaba "el esfuerzo conceptual", es decir, la fuerza que hace estallar los fijos esquemas de los conceptos y penetra así en la "estructura concreta" que "se mueve por sí misma". He aquí cómo el mismo Hegel caracteriza este hecho: "En lo que se refiere al estudio de la ciencia, es preciso aceptar el esfuerzo conceptual, que exige atención al concepto como tal, a las simples determinaciones, por ejemplo, al ser-en-sí, al ser-para-sí, a la identidad consigo mismo, etc.; pues todas ellas son automovimientos que se podrían llamar almas, si no fuese que su concepto designa algo más alto que esto. El hábito de perseguir representaciones hace que la interrupción introducida por el concepto favorezca mucho al pensar formal, que razona a la deriva, con pensamientos no-reales."[2] Ahora bien, la representación está y permanece hundida en el contenido; pero el pensamiento formal, mediante la acuñación de sus conceptos, se imagina elevado por encima de todo contenido y, de esta manera, se balancea con equívoca libertad. Lo que se exige al pensamiento y a la lectura filosóficos es, justamente, "renunciar a esta libertad y hundirlo en el contenido, en lugar de hacerlo su arbitrario principio motor; la libertad debe dejarlo mover por su propia naturaleza, es decir, por su propia intimidad, y debe considerarlo en este movimiento".

La aportación de la "vida" del concepto sólo puede ser

[2] II, 46.

conocida de modo concreto; sólo se tiene una idea de él cuando, por ejemplo, al leer el texto de la *Lógica*, se acepta el "esfuerzo conceptual". Al pensamiento perezoso y pasivo, que no carga sobre sí semejante trabajo, el concepto le mostrará su eterno rostro de esfinge. El texto dialéctico será para él una serie de enigmáticos signos, carentes de sentido. Oirá palabras muy conocidas; pero advertirá que dicen algo extraño, y no entenderá lo que dicen. Sin embargo, la clave del enigma no reside en un oculto sentido de los signos, sino que está en el regreso a su significado propio y originario: consiste en liberarlos de la rigidez de la abstracción.

Claro está que semejante liberación es "esfuerzo" y exige ser conquistada: no nos apoderamos del concepto viviente de una vez para siempre y con repentina irrupción, sino paso a paso, es decir, con nuevos "esfuerzos". Pero esto significa que sólo podremos conquistarlos cuando poco a poco le quitemos a los propios conceptos su fijación abstracta, llevándolos a su peculiar naturaleza, a su móvil dinámica; es decir, cuando no sólo los conozcamos sino que también sepamos emplearlos.

Sin esta poderosa —y, al comienzo, violenta e íntima desorientación—, nadie llega a penetrar en el sentido de las ideas de Hegel, pues ninguna traducción a otro lenguaje puede auxiliarlo. Tal traducción sería una falsificación de su pensamiento. Tampoco al expositor se le ofrece camino alguno. Puede, por cierto, crear accesos y mostrarle caminos al principiante; pero siempre tendrán que ser caminos de una interior disposición que le puede ser aclarada al lector, pero jamás ahorrada. Desde el principio, su trabajo estará perdido para aquellos que sólo quieren recibir algo pasivamente, sin colaborar con el propio esfuerzo.

Pero para que fuera así, para que el mismo Hegel no pudiera ofrecer su mundo conceptual más que a través de una constante mirada al otro rostro del concepto, hubo todavía otra circunstancia. Su clave se halla en la diferenciación, por

él establecida, entre el "pensar razonante" o "formal" y el "pensar conceptual". En el primero, el sujeto del juicio es algo firme, una "base" sobre la que se apoya el contenido, dado como "predicado". Pero en tales predicados no se concibe, en modo alguno, el sujeto como tal, que sigue estando fuera del concepto. Si el sujeto debe ser aprehendido —y tiene que serlo, puesto que es lo que se ha de concebir— el sentido mismo del concepto ha de variar; tiene que desaparecer la exterioridad del predicado, y así su diversidad llegará a ser entendida como la esencia del objeto (del sujeto) que se despliega. Inclusive esta esencia del objeto —justamente lo que rige para todo pensar no-especulativo como lo eternamente externo y trascendente al concepto— se tiene que manifestar como siendo el concepto mismo, como lo más íntimo de él, esto es, como su verdad. El hecho de que sólo tal pensar sea "pensamiento que concibe" es de suyo comprensible, pues todo otro pensamiento no concibe en sus predicados al sujeto, sino que pasa por encima de él; y si cree que lo ha concebido, se equivoca. El "pensar razonante" está condenado a fracasar ante la esencia de la cosa. Comenzó por excluirla de sus conceptos y, después de eso, no podrá encontrarla en ellos.

"Con el pensar conceptual ocurre otra cosa. Por ser el concepto la propia intimidad del objeto expuesta en devenir, no es un sujeto quieto que, inmóvil, soporta los accidentes, sino que es el concepto en movimiento, el concepto que recoge en sí mismo a sus determinaciones." [3] Aquí se muestra la esencia de la cosa. El otro rostro del concepto, su rostro dialéctico, está en su relación con el objeto que, como juicio y proposición, reside —más allá de todo lo formal y de toda relación mutua— en otra dimensión, lo cual hace que el concepto sea lo que por definición es: "concepto que concibe". Pero lo que concibe no es una estructura formal y fija, sino una multiplicidad de formas que recorren lo diverso y los

[3] II, 48.

opuestos. Y si se las quiere concebir en lo que son, se las tiene que concebir como tránsito, como "movimiento", es decir, como vitalidad.

Claro está que no es fácil asir su unidad. Formas fijas sólo pueden conducir a una fija unidad, y ésta no proporciona el objeto tal como es. Y puesto que sólo el objeto es el verdadero sujeto del predicado, aquélla no podrá proporcionar —desde un punto de vista filosófico— el concepto de sujeto.

No por eso falta la unidad; sólo que está en un lugar en que el pensar abstracto no la busca: no se halla en un supuesto y de antemano admitido concepto de sujeto, sino en la diversidad y objetividad de sus predicados. El sujeto se transforma en sus predicados. No hay otra cosa por detrás de ellos, fuera de su totalidad, de su integridad, o sea, de su móvil unidad. De este modo, el concepto que realmente concibe es fluente y en él desaparece la solidificación de sus determinaciones. "En este movimiento aquel sujeto en reposo sucumbe; ingresa en lo diferente y en el contenido, y constituye más bien la determinabilidad; es decir, en lugar de permanecer quieto frente a él, constituye el contenido diferenciado, y también su movimiento. Por tanto, tiembla el firme suelo que el razonar tenía en el quieto sujeto; y sólo este movimiento es el objeto."

Lo que aquí Hegel traza en grandes líneas no es originalidad suya, sino algo propio del pensar dialéctico. Es, o debiera serlo, el carácter fundamental de todo pensar filosófico. Pues cualquiera sea el objeto que se elija, se escapará siempre que se pretenda abarcarlo con fijos conceptos; pero cuando éstos se adaptan a su movilidad, los objetos se ofrecen por sí mismos y se dan sin resistencia. Hegel se aproximó a esta concepción como nadie. La altura extraordinariamente especulativa de su objeto le permitió experimentarla, desde sus primeros ensayos, en una medida tan eminente que, por un momento, desorientó su pensamiento, por competo entre-

gado a esa concepción; más tarde la dominó hasta el punde que todavía ahora nos es inalcanzable, y quien hoy tenga la fuerza de leer sus obras, se desorientará también ante su propuesta de un "esfuerzo conceptual".

En esto Hegel tiene un significado fundamental para nuestra época; aquí hay algo que nosotros —en nuestros días— no podríamos conocer de modo inmediato y en las fuentes, si no fuese por él. También nuestro pensamiento, como el de todos los tiempos, está afectado por el defecto del "razonar". Se extraña del objeto, en lugar de apropiárselo. El pensar conceptual no puede proceder de este modo. El hecho de que, frente a los textos de Hegel, sólo se vea el rostro de esfinge, y no el otro, el del concepto, es un defecto histórico, cuya peor consecuencia está en la exterioridad de su mera comprensión histórica. Pero el hecho de que el razonar esté desarmado ante sus propias tareas, es decir frente a las que históricamente le corresponden; la circunstancia de que, también desde el punto de vista sistemático, sólo las pueda dominar cuando se atiene a los límites que él mismo se ha trazado y al uso de sus conceptos compactos, en lugar de aceptar el esfuerzo conceptual que lleva al dominio del objeto, es un capítulo de suma gravedad. Aquí nuestro pensamiento está obligado a volver a la escuela para aprender a despertar la "vida del concepto". Y la escuela superior del pensamiento que concibe está en Hegel.

Al mismo tiempo que el sentido del concepto, también varía el significado del juicio y su forma: la proposición, cuyo predicado se añada simplemente al sujeto, la relación entre ambos sigue siendo externa. El sujeto tiene un contenido más rico, que no se agota en el predicado; pero éste es más general y, por eso, no se agota en el sujeto. Semejante exterioridad cesa en la "proposición especulativa". El sujeto se despliega en sus predicados, y su contenido se realiza en ellos. Al lado de "sus" predicados no pueden haber otros "predicados o accidentes". A su vez, los predicados que

constituyen su contenido no difieren de él. No son algo "universal, libremente agregado al sujeto". En ese caso se podrían concebir con palabras que, en el discurso, tienen significación universal; pero con el pensar especulativo concluye semejante universalidad. Su significación no puede ser sustituida por otros significados convencionales, tomados de otras esferas, pues no le convendrían. Sólo es posible encontrar la significación en la misma relación de contenido. Y se la tiene que admitir en la validez que éste le impone.

Con el discurso ocurre lo contrario. Allí las significaciones de las palabras son fijas y le dan sentido a la tesitura de la proposición. Aquí la tesitura de contenido, que ha de expresar la proposición, ya está fija de antemano y le concede a las palabras una significación única, irrepetible y específica. Al contenido del concepto le corresponde su conexión con el todo. La comprensión va del todo a los miembros, y no a la inversa, pues éstos no están fuera de él. El concepto es lo que es sólo como predicado de un juicio determinado. Pero, puesto que el juicio afirma que el sujeto "es" el predicado (S es P), el concepto no es otra cosa que el sujeto del juicio. De este modo, a partir de la exterioridad del juicio formal, se llega a una relación esencial, fuera de la cual los miembros no son nada.

Ya hay una justificación de lo dicho cuando, refiriéndose a este carácter de la proposición especulativa, Hegel afirma: "De esta manera, el contenido no es, en efecto, el predicado del sujeto, sino la sustancia, la esencia y el concepto de lo que se habla." Se ve claramente que el concepto no existe antes que el juicio; se advierte cómo el concepto relaciona su contenido a partir de algo que no está implícito ni en el sujeto ni en el predicado, sino que aparece en ambos. Ese algo es la "sustancia" del juicio, es decir, lo vivo y fluente, lo que no se puede fijar: es aquello "de lo que" en verdad se habla. Pero lo que aparece en el hablar es el sentido de las palabras. Así se entiende por qué este significado es fluente,

y no susceptible de ser nunca generalizado en los *termini*. También se entiende por qué el "concepto" no reside en uno o en otro de los *termini*, pues sólo se cumple en el juicio. Su contenido —lo verdadero— es el todo, es decir, la indivisa unidad de la sustancia del juicio.

El cambio de su significado modifica el carácter del pensar. El pensamiento "representativo" (común) se detiene ante los accidentes o predicados; por eso está obligado a traspasarse y, por cierto, lo hace "con derecho, porque sólo son predicados y accidentes". Pero "lo que en la proposición tiene la forma de un predicado, y que es la sustancia misma, es obstaculizado en su marcha hacia adelante. Padece... un choque". El pensar común parte del sujeto, como si éste permaneciera intacto; pero, al llegar al predicado, encuentra que sólo en él el sujeto tiene su determinación. Advierte que "el sujeto se ha trasladado al predicado y, con ello, superado". Ahora aparece en el predicado el peso de la sustancia; y, ante su peso, el pensar se atiene a ella.

Aquí ocurre algo muy extraño. Puesto que la proposición formal y la especulativa emplean las mismas palabras, su diferencia residiría en el contenido, que sólo se anuncia en el predicado con voces contrarias a la del sujeto. En semejante conflicto se "destruye", la naturaleza de la proposición y, en su lugar, entra una configuración más alta, en la que ambos aspectos se conservan. Se superponen dos miembros por completo inconmensurables; pero lo hacen de tal modo que, a pesar de no alcanzar a cubrirse, se subordinan entre sí y uno aparece en el otro. "Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye, es parecida a la que se efectúa, en el ritmo, entre el metro y el acento. El ritmo resulta de un flotante término medio así como también de la reunión de ambos extremos."

Lo que Hegel nos dice con esta oportuna imagen se refiere al misterio de la proposición especulativa y, al mismo

tiempo, nos da la piedra de toque para que el lector la entienda. Su estilo filosófico ha sido celebrado por muchos; inclusive —y quizá especialmente— por los que no supieron descifrarlo filosóficamente. Ocurre con él algo semejante a lo que acontece con la poesía que, no obstante estar recargada conceptualmente por la palabra, actúa directa y sentimentalmente sobre el que tiene un aguzado sentido de la lengua. El fundamento de este hecho se encuentra en esa oculta profundidad de la palabra que difiere, con sus propias y contrarias voces, de la estructura plasmada en el primer plano y que, por eso, produce un "ritmo" regido por doble ley. La interior tensión de esta relación es tan poderosa, que ni siquiera el lector que la entiende por su contenido puede escuchar su rica melodía. Por eso el sutil oído lingüístico tiene que llegar a una especie de comprensión intuitiva de la cosa, pues ésta, es decir, el objeto, es la "sustancia" que se delata en ella. El ritmo de la palabra, oculta y al mismo tiempo revela: de este modo documenta, que es la adecuada expresión lingüística de la cosa. Tanto en lo pequeño y superficial, como en la mayor profundidad y en grandes dimensiones, el ritmo es idéntico: es dialéctico. Pues también la dialéctica tiene el destino de ocultar lo que hace visible y de hacer en absoluto visible lo que oculta. No se puede separar del contenido que comunica, como tampoco el estilo lingüístico que ella se crea se puede separar de ella misma.

2. Hegel y nosotros

Ya tenemos una primera noción de lo que el estudio de Hegel nos exige. Que se nos dé algo para cumplir tal exigencia, es otra cuestión. Si se asiste a tan dura escuela, será preciso tener una meta ante los ojos; pero, en realidad, no es fácil poseer una idea de ese fin. Del patrimonio conceptual de Hegel la historia ha transmitido siempre una parte

mezquina y parcial de su poderosa riqueza, y de nigún modo lo mejor, ni siquiera lo central.

No todo lo enseñado y pensado por Hegel ha resistido a la eterna prueba de la historia. No todo lo suyo es, para el investigador actual, una precisa indicación de su camino. El hecho de que también en él haya algo de "vivo y de muerto" —según la famosa divisa de Benedetto Croce, que vio exactamente el problema; pero que, en la mayor parte de los casos, no encontró el criterio para juzgarlo— es, en el fondo, algo de suyo comprensible. Sería mejor decir que en su mundo conceptual hay que establecer una diferencia entre lo histórico y lo suprahistórico. Pero también lo meramente histórico tiene interés para nosotros, por cuanto Hegel fue un típico representante de su tiempo. Fue la cima del trabajo intelectual de toda una época; y también, en no menor medida, creó un sistema filosófico como no hubiera otro antes o después de él: amplio, rotundo, armónico y elaborado hasta el fin. Lo avasallador de este sistema no ha dejado de impresionar, y mantiene su importancia, con absoluta independencia de la cuestión de saber si aun hoy puede pretender tener alguna validez.

A los hijos de una época caracterizada por su actitud histórica, les basta con asombrarse ante la gigantesca construcción, con describir e imitar la estructura del sistema, o con valorar —desde puntos de vista más o menos felices— una forma del ser espiritual que es típica. Todo esto tiene poco que ver con la filosofía. Muchos han seguido este camino, a pesar de que jamás conduce a la comprensión de Hegel. Pero semejante corriente ha variado, y ese historicismo ya no es la forma decisiva de nuestra comprensión histórica. Hoy se considera que también el historiador de las cosas del espíritu sólo comprende de su objeto lo que, en general, puede comprender en forma objetiva y sistemática; se estima que la problemática del pasado se abre al que tiene y persigue actualmente el mismo problema; dicho en pocas palabras:

se establece que el historiador de la filosofía está siempre y eternamente en actitud sistemática ante las cuestiones supremas de su época.

De esta manera, cambia la imagen. La relación "Hegel y nosotros" pasa a otro plano. Ya no se trata de una visión o de un pasivo asombro, sino de una aclarada valoración. Hasta se considera que, desde un punto de vista riguroso, no existe, en absoluto, una comprensión puramente pasiva; pues la contemplación no valorativa sólo es una distraída mirada, mientras que la clave de la comprensión histórica está en la propia inferencia de la cosa.

Con este criterio, y a pesar de no tener un propósito preciso, se alcanza de modo consecuente el punto a que había llegado la conciencia histórica del mismo Hegel, que fue justamente el primero en abrir el camino de esta comprensión histórica. Por primera vez revivió el lejano pasado del pensamiento occidental; a él los grados del curso histórico le revelaron su eterno valor, que por ser lo suprahistórico dentro de la historia, tuvieron importancia para su propio pensamiento sistemático. Con este procedimiento ejemplar, que le era peculiar, Hegel llegó a ser el descubridor propiamente dicho del patrimonio histórico, y al mismo tiempo el creador de una idea de la historia de la filosofía que en vano todavía espera un maestro.

También, y no en menor medida, nos ha indicado —a nosotros y al tiempo por venir— el camino, la manera y el punto de partida que necesitamos para considerarlo históricamente; es decir, nos ha señalado la base suprahistórica de que él mismo había partido al juzgar a sus antecesores. Por eso, la cuestión acerca de lo que hoy podemos aprender de Hegel nos lleva al centro de la tarea de entenderlo históricamente. Se desprende de aquí lo que la investigación histórica del siglo XIX no entendió: que la visión histórica y la valoración acabada y sistemática no son dos tareas subsistentes de por sí, que siguen caminos diferentes, sino una y la

misma labor, cuyos aspectos y "momentos" pueden variar mucho en sus vínculos recíprocos, pero no separarse uno del otro. Se entiende que el saber histórico, sin el sentido que le confiere la conciencia viva y sistemática del problema, no es comprensión histórica.

Así, en el umbral de esta comprensión es importante saber cómo se debe separar en Hegel lo histórico de lo suprahistórico. No nos esforzamos por partir de un punto de vista, ni necesitamos introducirlo arbitrariamente, puesto que nuestra historia no lo prescribe y menos aun lo impone por la fuerza. Ninguna época puede tener por base puntos de vista que no sean los suyos. Naturalmente, éstos no son absolutos, sino históricamente condicionados, y otras épocas tendrán razón si los abandonan y reemplazan por los suyos. Pero también ellos estarán, a su vez, igualmente condicionados. Sin embargo, todos estos puntos de vista se justifican cuando son suficientes para hacer vivir, por lo menos, una parte del patrimonio intelectual de Hegel y cuando sin ellos no se habrían despertado. Aquí no hay dificultad alguna, siempre que se considere la propia condicionalidad y que no se tenga la utópica pretensión de poseer la "conciencia histórica absoluta".

Pero nuestra propia posición histórica debe ser cuidadosamente bosquejada frente a la de Hegel. No porque éste se haya convertido, para nosotros, en algo por completo "histórico". Al contrario, no lo es en modo alguno. Pero hemos de poner cierta distancia entre nosotros y él. La encontramos en el conocido derrumbe de la filosofía hegeliana, que ocurrió inmediatamente después de su muerte y que, por reacción general contra la época del idealismo alemán, llevó a una radical ruptura con la tradición especulativa.

Este derrumbe no corresponde, en manera alguna —como antes y todavía hoy creen muchos—, al todo del mundo intelectual de Hegel. En verdad, sólo cayeron algunas tesis de su filosofía de la naturaleza, del derecho, de la historia

y de la religión; pero no los cimientos. Como esas tesis estaban, ante los ojos de amplios círculos, en primer plano, y como el gusto de la época se apartaba radicalmente de lo especulativo, pudo parecer que la filosofía de Hegel había sucumbido. Por cierto que esto es un error de interpretación que se impuso con necesaria facilidad cuando otra época volvió a tener contacto con las capas problemáticas que estaban en la base de Hegel. Tal época se hizo esperar; pero llegó. Estamos en medio de ella, o quizá en sus comienzos.

Para los epígonos no es difícil reconocer en aquel "derrumbe" un gran error histórico. Pero no *sólo* fue un error. Lo que entonces cayó, realmente cayó con razón, porque históricamente había agotado sus recursos. El progreso de las ciencias positivas había ido más allá. Querer volver a erigir lo caído, es desconocer la "justicia" de la historia universal. Y en efecto, a nadie se le ocurriría hoy semejante empresa; en esto no hay conflicto alguno. Pero tal tácito o manifiesto reconocimiento de la justicia histórica nos permite actualmente salvar lo suprahistórico de las ruinas de la historia. Ella traza la línea divisoria, a cuyo establecimiento concurrían los esfuerzos de la comprensión valorativa. Así, pues, en interés de dicha comprensión, hemos de estar agradecidos a aquel derrumbe.

Naturalmente, no por eso se ha decidido en modo alguno la cuestión de saber si la línea divisoria ha sido correctamente trazada para todos los tiempos, o si mucho de lo que entonces no cayó no llegará a ser, más tarde, algo meramente histórico. Sólo la ulterior investigación nos podrá instruir sobre este punto. Y también dejamos abierta la cuestión de saber en qué medida estamos en situación de ofrecer un punto de vista suficiente para valorar la gran masa de lo que ha quedado en pie. Confiamos ambos problemas al ulterior curso de la historia.

Pero no puede haber duda alguna de que en lo conservado hay un riquísimo contenido conceptual, y de que la

situación de los problemas de nuestra época ha alcanzado la madurez suficiente para encararlos; por eso se nos propone la tarea de hacer valer nuestro puesto.

El signo de la filosofía de nuestros días es el de una radical desorientación, que también afecta —al lado de otras cuestiones— al mismo positivismo que antes había creído triunfar sobre el "derrumbado" Hegel. Por eso es natural que ahora lo soterrado salga a luz. Lo que hoy vuelve a vivir en la comprensión sistemática es, ante todo, el sentido por lo profundo, no por lo que está al alcance de la mano; por lo que es en absoluto inaprehensible a un pensamiento no-especulativo; dicho en pocas palabras: por lo metafísico. Esta situación no sólo emerge en alguna dirección determinada: la vemos levantarse en todas las corrientes y problemas, y en el fondo de todas las disciplinas. Este hecho significa que volvemos a ver tal como Hegel veía; que en el derecho y en la historia, en la naturaleza y en la religión, en la lógica y en la vida anímica, rige la "sustancia", entendida como lo peculiar, como lo verdadero. Al pensamiento filosófico, que lentamente vuelve a reflexionar en profundidad, se le muestra —sin esfuerzo ni búsqueda— un amplio aspecto de lo que en Hegel hay de suprahistórico. La teoría del "espíritu objetivo" ha vuelto a probar su derecho: hoy afirma su posición de por sí, y no necesita introducción alguna que la justifique. Algo semejante ocurre con el significado, peculiarmente estable y autónomo, de lo lógico. Desde la caída del psicologismo, ya no se discute sobre este punto. La psicología orientada por la ciencia natural ha caducado. La interioridad de lo psíquico, inaccesible al experimento así como la vida propia y la estructura peculiar de sus actos, vuelve a estar presente, en su plenitud y abismática hondura, ante los ojos de todos: sin quererlo nos hallamos en el mismo plano en que se movían los problemas de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La filosofía de la historia, entendida de un modo

puramente metodológico —que pretendía fundar una ciencia de la cultura a partir de los límites de la conceptuación científico-natural— ha fracasado ante los temas actuales de la investigación histórica. En su lugar se encuentra el esfuerzo —todavía oscuro, pero radical y consciente— por llegar a la conquista del sentido del acontecer histórico; sobre todo no se pasa por alto la insuperable profundidad de su problema. Por contraria que la actual investigación pueda ser a determinadas posiciones hegelianas, se encuentra ante los mismos y eternos problemas que determinaban la filosofía de la historia de Hegel. La circunstancia de que en la Sociología, en la Estética y en la Filosofía de la religión ocurra exactamente lo mismo, es un hecho tan conocido que nadie que esté en esas investigaciones se puede engañar.

El retorno a la plenitud problemática de Hegel, que se delata por todos lados, ya no es una tarea, sino un hecho. La circunstancia de que en muchos falte la conciencia histórica, no quiere decir nada contra esta afirmación. No corresponde apelar al nombre de Hegel sino al efectivo trabajo de la filosofía en su espíritu y sentido.

Pero existen partes constitutivas de la filosofía de Hegel a las que no se puede retornar; inclusive nuestra época apenas nos proporciona algún acceso a ellas. De esta clase son —para mencionar los ejemplos más citados— el idealismo, el panlogismo, la dialéctica. Tampoco el renovado espíritu de la metafísica tiene semejante tendencia.

Mas no hay que olvidar dos cosas. En primer término, no sabemos de antemano si estos ingredientes se deben contar entre los suprahistóricos. Podría ocurrir que pertenezcan a lo que ha caído de una vez para siempre y no merezcan ser resucitados. De un modo equitativo habría que aguardar una madurez capaz de decidir la cuestión, aunque se tuviese que esperar un siglo. Pero tal circunstancia no detiene, en modo alguno, el retorno de otros aspectos. En segundo término, hay que tener en cuenta que en esos conceptos, acuña-

dos en titulares dignos de una frase hecha, está implícita toda una serie de prejuicios e interpolaciones, ajenas a la cosa misma.

Desde este punto de vista ha sido particularmente dañoso el llamado "panlogismo", concepto que no procede de Hegel y que se le adapta mal. La mayor parte de las veces se piensa que Hegel hubiese querido imponer, con rígido esquema, el predominio de las formas "lógicas", inclusive para los problemas que por su contenido son más heterogéneos a ellas. Además, tal afirmación se basa en un concepto que viene de la vieja lógica escolástica. Cuán poco que ambas circunstancias corresponden a la cuestión, se aclara tan pronto se dirige la mirada a la *Lógica* de Hegel. En ella tropezamos, a cada paso, con cosas que, en el sentido de la lógica escolástica, tendríamos que llamar en absoluto "ilógicas". Semejante "lógica" es una pura metafísica, y Hegel la llamó así porque conocía un significado del *logos* diferente del tradicional. En efecto, las categorías de esta *Lógica* son lo suficientemente vastas y diversas como para hacer justicia a los problemas concretos y próximos a la vida. Pero, en el desarrollo de su sistema, Hegel no se limitó a ellas. Todo nuevo dominio de problemas encontró en él sus nuevas y propias categorías, y el retorno de las determinaciones fundamentales, elaboradas por la *Lógica*, a los contenidos más plenos y altos, sería para ellos como una camisa de fuerza. Al contrario, las determinaciones mismas se combinan con éstos de un modo tan diverso que sería posible perder de vista el carácter unitario de los fundamentos.

Y todavía más. Se piensa que el panlogismo es algo así como un racionalismo universal. Se pone en el mundo el esquema conceptual de la "razón" humana, y con ello se cree poder mantener la tesis de Hegel, según la cual sólo lo racional es real. Pero semejante tesis hubiera debido hacer palpable el hecho de que con ella no se pensaba en la razón humana y finita y que "real" no debía ser tan sólo lo que esa

razón iluminaba. Pero si en su base está un más amplio concepto de la razón especulativa, dicha tesis no sostendrá nada de particularmente atacable ni tampoco un racionalismo, entendido en sentido propio. Pues, un racionalismo de la razón divina o "absoluta" es una tesis inofensiva desde el punto de vista metafísico, porque no excluye la existencia de lo irracional para nosotros; por eso no puede, de ningún modo, hacer peligrar el eterno residuo problemático de los fundamentos últimos.

Pero si penetramos más profundamente en el modo hegeliano de tratar los problemas, tendremos muy otra opinión del puesto que Hegel ocupa frente a lo irracional. Nada encontramos en él acerca de un encubrimiento o negación de lo incognoscible. Antes bien, ocurre lo contrario: hay en su modalidad un particular amor de perseguir lo desconocido como tal y un método ejemplar de desarrollar los problemas. Cuando surge alguna contradicción, lejos de espantarse, dicho método la acepta de un modo eminentemente positivo, y la contradicción rige de manera incondicionada. Justamente, la forma general de la dialéctica consiste en el descubrimiento de las contradicciones y en el reconocimiento de su gravedad. El hecho de que ellas vuelvan a ser superadas antitéticamente no significa —por lo menos según la tendencia— que se las destruya; al contrario, las contradicciones destruyen el concepto de la *ratio* finita. Hacen estallar a los conceptos solidificados, con lo que se favorece a la cosa que se trata de concebir. Y cuando el concepto se transforma, de acuerdo con ellas, y se convierte en una forma "fluente", es decir, cuando llega a ser concepto especulativo, influye la irracionalidad, en vez de rechazarla. La vida del concepto, tal como Hegel la entiende, está muy lejos de ser una vida racional, en el sentido de la razón finita. Con pleno derecho se podría hablar de la profunda irracionalidad de los conceptos hegelianos. Y si se quisiera aplicar este ambiguo título a un mundo conceptual,

que a ojos vistas va más allá de semejante denominación, con igual derecho a como se habla del racionalismo de Hegel se podría hablar también de su irracionalismo.[4]

Con la dialéctica ocurre otra cosa. También sobre ella se han generalizado tantas visiones erróneas que es difícil llegar a una posición justa. Pero de cualquier modo que se la entienda o deje de entender es y sigue siendo el método realmente elaborado por Hegel y el procedimiento que ha impuesto su sello a todos los contenidos. El hecho de que Hegel no sólo haya visto en ella el acceso a la cosa, sino también a la cosa misma, a su movimiento peculiar y propio, del que el pensamiento toma su curva particular, sólo este hecho, tendría que llevar a la cautela y a la mayor seriedad de su valoración. Pero, en verdad, la cuestión es mucho más vasta.

Por una parte, sabemos que en este punto Hegel no está solo. Fichte y Schelling han sido también dialécticos, y no menos lo fueron Platón, Plotino y Proclo. Por tanto, la dialéctica nos presenta un fenómeno que se repite históricamente. Y por diferentes que sean sus formas, ciertos caracteres fundamentales se encuentran siempre, por ejemplo la gran altura especulativa, la movilidad de los conceptos, las antítesis de los momentos, la acabada elaboración de las categorías fundamentales y de las leyes categoriales. Es manifiesto que estas notas se vinculan de un modo esencial a su aparición. Esta circunstancia sugiere la idea de que ciertos dominios problemáticos exigen la dialéctica, de que sin ella no se podrían desarrollar.

Por otra parte, es fácil mostrar que cualquier intento de separar los temas especiales de la dialéctica de Hegel de su forma dialéctica está condenado al fracaso. Es cierto que muchos de ellos también se podrían captar de otro modo,

[4] Cfr. la tesis de Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, II. Tüb. 1924, pág. 271. "Sin duda Hegel es el mayor irracionalista que conoce la historia."

pero no sin desventaja para la cosa. Quedarían por detrás aspectos muy esenciales, ya que no se pueden agotar con una forma que les es heterogénea. También esto se debe entender, en el fondo, como una advertencia. La dialéctica no se puede separar arbitrariamente del patrimonio conceptual de Hegel.

Pero si es así, deberá tener, de modo innegable, una significación suprahistórica, por lo menos en cuanto no se la puede reemplazar por otra cosa del mismo valor. Si es posible penetrar en su esencia, y —en caso afirmativo— saber cuál es el grado de esa penetración, son cuestiones de las que no podemos hacer depender su valoración. Si no llegamos hasta el núcleo esencial de la dialéctica tendremos que dejar, sin embargo, que rija su necesidad objetiva, sin que sepamos en qué consiste. Si atendemos a la inabarcable plenitud de los contenidos plasmados, y que ella torna visibles, podríamos creer realmente —por fantástico que le parezca al sobrio pensar— que lo dialéctico es algo así como lo divino del pensamiento humano; es decir, una revelación de lo eterno en lo temporal y en lo temporalmente condicionado, el anuncio y el lenguaje de una razón absoluta en la razón subjetiva y finita.

Sin embargo, estas grandes palabras como tales no se han de cargar con un peso metafísico independiente. Todas las reminiscencias místicas son arriesgadas, pues una situación dada como llano hecho objetivo se torna ambigua. Pero la cuestión es en sí misma por completo unívoca. Y ya de por sí, sin necesidad de atribuirle confusos accesorios, es un hecho muy extraño. Su importancia es tan preponderante que una vez que se la ha captado, no puede ser abandonada. Y la rebajaríamos demasiado si estableciéramos que la carencia de un punto de vista para valorarla en la actualidad es casual. Semejante apreciación negativa sería un arma de doble filo: podría significar que la dialéctica de nuestro pensamiento fracasa; y también que nuestro pensar

fracasa frente a la dialéctica. Y teniendo en cuenta su asombroso rendimiento en el pensar de Hegel, no andaríamos errados al suponer que en esta alternativa nuestro pensamiento no-dialéctico sale perdiendo. Pero esta circunstancia nos proporciona un ejemplo palpable del derecho que actualmente nos asiste para tener conciencia de los límites que la historia impone a nuestra concepción.

Mas hay otro punto. Si la dialéctica es, en efecto, un ingrediente necesario e irreemplazable de la filosofía; es decir, si realmente significa un particular acercamiento a la cosa, que otras formas del pensar no podrían procurar, nunca hubiera podido ser la forma científica universal de la filosofía. Pues en la dialéctica reside algo exclusivo e inefable; algo que en cualquier época ha sido entregado a unos pocos y aun esos pocos fueron incapaces de penetrar en su esencia. La dialéctica se le impone al individuo como un don del cielo, y auxiliado por ella crea obras que los demás apenas pueden seguir y comprender, y teje una trama de conceptos que el pensamiento sólo con dificultad y rodeos puede entender. El don del pensar dialéctico es comparable al que tiene el artista o el genio. Por ser un don del espíritu, la dialéctica es rara; no es cognoscible; no tiene en cuenta ni conoce sus leyes, y sin embargo, es profundamente legal, objetiva e incontrastable: como en la auténtica creación artística, todo en ella es necesario. En esto habría una justificación de la idea de Schelling, cuando afirmaba que entre el artista y el filósofo había afinidad espiritual. Pero esta afinidad no la tuvo Schelling, sino Hegel. Para éste, la dialéctica tuvo un valor en absoluto autónomo y dominante, mientras que para Schelling fue algo ocasional. Pero, en todos los casos, se puede entender muy bien por qué nuestra época no muestra idéntica tendencia a la dialéctica, como tampoco a otros muchos rasgos fundamentales del pensamiento hegeliano. Pero no sólo es nuestra época la que no muestra esa inclinación; en ningún tiempo se la

ha plasmado colectiva y científicamente. Al parecer, la dialéctica nunca será un bien común, sino que seguirá siendo el carácter primordial de lo genial. Nosotros podemos, gracias a ellos, enseñarla, pero no aprenderla.

En cuanto al "idealismo" de Hegel, nuestra posición es muy otra. En todo caso no constituye un motivo de retorno. Nuestro tiempo acaba de dejar atrás al idealismo neokantiano, y es manifiesto que cada vez nos alejamos más de él. Por otra parte el idealismo no se puede, como el panlogismo, separar de Hegel. Este es el producto de una comprensión equivocada, el idealismo no. Además, nos enfrentamos con un idealismo muy preciso: con el de la "razón absoluta". Tiene poco que ver con sus conocidas formas subjetivas e inclusive con el trascendental de Kant. Sin embargo, no es un pensamiento que sólo pertenezca a Hegel. En los maduros Fichte y Schelling, el idealismo había llegado, según la modalidad de cada uno, al mismo punto. Se trata, pues, de algo común a la época; pero Hegel expresó esta idea, conductora de su tiempo, con mayor precisión y la elaboró de un modo más universal.

El fundamento idealista y el principio que configura el sistema hegeliano está en la convicción de que lo "Absoluto" no es otra cosa que la "razón" y de que, por eso, el hombre tiene un acceso inmediato a él, posibilitado por su razón finita; de que la filosofía no es más que el estallido de ésta, provocado por la razón absoluta y por su elevación hasta ella. El sistema como tal no se puede separar del idealismo; pero justamente el sistema no se identifica con la filosofía hegeliana.

Existe en ella mucho que no está condicionado por la forma sistemática y que, por tanto, es independiente de la misma. Tal autonomía se reconoce fácilmente en la llana objetividad, en la indiferencia frente al idealismo y realismo. En una medida que ni siquiera los grandes comparten con

él, tiene la maravillosa objetividad de dejar hablar al concepto mismo, de iluminarlo desde dentro, sin imponerle sus puntos de vista, sin considerarlo a la luz de una determinada teoría. El hecho de haber elegido, para su primera obra fundamental, el título de *Fenomenología*, no es casual, pues sólo quería caracterizar, descubrir y separar unas de otras las formas fenoménicas del espíritu. Y realizó este propósito en una medida mucho más amplia que la que los intérpretes —perseguidores de teorías y puntos de vista— le han querido reconocer.

Ante todo, el carácter de su dialéctica es el de una flotante objetividad, que se mantiene más acá del idealismo y del realismo. De ningún modo es cierto, como todavía hoy se sigue afirmando, que la dialéctica sólo es la forma sistemática del pensamiento de Hegel, que con violencia plasma su contenido dándole unidad. Más bien, es todo lo contrario: tiene plena indiferencia frente al sistema y al punto de vista, es pleno abandono al objeto, un sutil y móvil estrecharse a él en lo que tiene de más fino. Por eso todo lo esquemático fracasa en ella, pues de problema a problema, de contenido a contenido, va siendo otra; a cada paso —para desesperación de todo cómodo modo de pensar generalizador— cambia el punto de vista; nunca se ata a ninguno.

Naturalmente esto no rige en igual medida para todas las partes de las investigaciones hegelianas. Hay lugares en que el idealismo surge claramente, otros en que se lo desarrolla en principio. Pero este hecho no está en la esencia de la dialéctica, sino en el carácter sistemático de la concepción hegeliana del mundo. Ocurre con Hegel lo que sucede con Kant y muchos otros: el sentido y la importancia de lo intuido no se agota en la estrechez del sistema, acuñado desde un principio fijo. Es independiente de él, porque está por encima de todo sistemático punto de partida: lo intuido hace estallar el sistema. Nada es más na-

tural que esto. Un sistema sólo es la concepción del pensamiento, es admisión o búsqueda —por imponente que pueda ser la construcción—; lo intuido en el problema singular, al contrario, proviene del objeto, es el fruto de una penetración en él. Eso es lo que en Hegel rige de manera suprema; su modo de perseguir los problemas, sin turbarse, es de una peculiarísima fuerza y desconsideración, puesto que, ante todo, es desconsiderado para su propio sistema. Si la teoría hegeliana del ser, de la cualidad y de la infinitud dependiera de su idealismo de la razón, se habría derrumbado con él, y actualmente sólo tendría para nosotros un mero interés histórico. En verdad, dicha teoría es por completo indiferente a su idealismo; tal como Hegel la ha desarrollado dialécticamente en la *Lógica*, hasta en su misma exposición no depende de él. No es preciso trasladar la aludida teoría a otra forma para que muestre su rostro extraño a un punto de partida sistemático, puesto que ya Hegel la concibe por encima de él.

En los dos primeros tomos (la "Lógica objetiva") el lector de la *Lógica* de Hegel, hace una peculiar experiencia: es difícil que rastree algo del tan celebrado idealismo hegeliano, y si lo advierte es en las partes complementarias, aclaratorias y preparatorias y no en el curso propiamente dicho de la investigación. Estos dos tomos podrían titularse perfectamente bien "Ontología". Y, en verdad, son el detallado desarrollo de una ontología. En ellos encontramos la base ontológica de la filosofía, puesto que constituyen el fundamento de todo lo demás. Quien hoy se inquiete por las cuestiones ontológicas —por diversas que sean las perspectivas— encontrará aquí lo que no hallaría en otro lado con igual plenitud: una inesperada y rica fuente para el tratamiento puramente objetivo del problema. La investigación de Hegel se relaciona al objeto enfrentado por Leibniz y Wolff, que había sido elaborado por Tomás de Aquino y Duns Escoto, e iniciado por Platón y Aristóteles; pero,

con conciencia de su dependencia, fue más allá de sus predecesores.

Hay buenas razones para hablar de una ontología de Hegel, lo cual arroja una muy peculiar luz al desarrollo total del idealismo alemán. El idealismo va siendo cada vez más objetivo. En los comienzos de Fichte y Schelling estaba todavía muy teñido por la subjetividad, es decir vinculado a un concepto del Yo, que aunque distinto del yo empírico estaba, sin embargo, entendido por analogía con él. En las posteriores *Teorías de la ciencia* y en el *Sistema de la identidad*, tal idealismo ya está superado. Pero en Hegel este proceso llega a su conclusión. No por ceder su puesto a un nuevo realismo igualmente unilateral, sino porque la investigación sale del plano dado por el contraste de los puntos de partida sistemáticos, y, al elevarse por encima de ellos, hace justicia al carácter ontológico, es decir, en sí, de su objeto.

Justamente en el punto más alto de su desarrollo se produce el vuelco del idealismo a la Ontología. Es la autosuperación histórica del idealismo, cumplida por sus propios problemas y conducida por sus peculiares e intrínsecas consecuencias. También se podría decir que este hecho es la dialéctica adecuada a su esencia, su consecuente elevación por encima de sí misma, su autosuperación en la más vasta esencia de la filosofía como tal, que no se puede dejar absorber por los aspectos parciales de un punto de partida sistemático. Encontramos el retorno —que también reside en el sentido de toda investigación presente— a la gran corriente de la *philosophia perennis*.

El hecho de que el idealismo alemán haya tenido la fuerza de llegar hasta su autosuperación constituye el supremo testimonio histórico de su grandeza. Y la circunstancia de que este paso de madurez y perfección se haya dado en la filosofía de Hegel, es lo que le confiere su particular dignidad, que asombra, todavía hoy, a los espíritus comunes, aunque

éstos consideren que el titánico trabajo que con esfuerzo condujo a semejante encumbramiento pertenezca a un pasado histórico.

3. Hegel y la ciencia de su tiempo

Es cierto que la época en que vivió y escribió Hegel tampoco sabía nada de esta superación. Estuvo prisionera de sus formas de pensar, que eran las del pensamiento sistemático del idealismo. Pero su gran período había comenzado a declinar: la impetuosa serie de los "sistemas" desfallecía; el acorde final de su madurez se estructuraba con calma, armonía e intimidad, pero no por eso carecía de vigor. Justamente, por la fuerza de percusión ninguno de aquellos impetuosos sistemas iguala al de Hegel, que crecía despacio y brotaba de aclaradas profundidades.

Si se considera la filosofía hegeliana como un mero fenómeno histórico, se presentará como una síntesis de las fecundas y positivas tendencias de su época. Y no sólo de las filosóficas. Con mayor hondura que cualquier otro de los idealistas, Hegel desciende a las raíces de las ciencias de su tiempo. En primer lugar está la teología. La dirección de los intereses de Hegel, más que en Fichte y Schelling, estuvo desde el comienzo determinada teológicamente. Desde sus primeros ensayos estuvo impulsada por la especulación religiosa. De esta dirección conceptual provino, ante todo, la estructura teleológica de su imagen del mundo. También en esto impera el idealismo de la "razón absoluta". No combatió por defender esa tesis, tampoco la discutió: ante él estaba firme. El mundo es un sistema único y conexo de formas en el que domina la tendencia de lo inferior a lo superior. Todo ser material, es decir, físico y sin vida, tiene implícita la dirección a la vida; todo lo que vive, tiende a la conciencia; toda conciencia al ser espiritual; todo ser espiritual subjetivo, al espíritu objetivo. Y así sucesiva-

mente, hasta llegar a la absoluta penetración, al "ser-para-sí" de todo lo que es.

La comprensión de Hegel depende de una justa interpretación de este "ser-para-sí", que significa más de lo que el sentido formal de los términos dicen. Los conceptos hegelianos no descubren sus secretos al primer embate. Cuando por primera vez tropezamos con el "ser-para-sí", en la parte "objetiva" de la *Lógica*, parecería que su sentido se agotara en ser lo cerrado hacia afuera, en el estar separado, en la autonomía. No sería otra cosa que el *joriston* de los antiguos. Pero sólo es su lado externo. Por detrás se encubre otro sentido, en el que el "para" ha de ser tomado al pie de la letra. "Ser-para-sí" es un ser que se capta a sí mismo; por tanto, una reflexión recorrida por completo y que se posee a sí misma. En su perfección, el ser para sí es la autoconciencia, entendida en el sentido fuerte de la palabra; es decir, que un ente no sólo "es" lo que es, sino que también sabe lo que es, y sabiéndose participa de sí mismo. Ahora bien, si llamamos a la verdadera constitución ontológica de un ente —por tanto, a lo que en él no es una manifestación para alguien— su "ser-en-sí", en su ser-para-sí residirá el grado supremo de ser, puesto que lo que es "en-sí", es también "para-sí".

Con una expresión cuyo sentido apenas nos es hoy audible, Hegel denomina a la síntesis del ser-en-sí y del ser-para-sí "ser-en y para-sí". Significa la sapiente penetración de un ente en su propia esencia. Es natural que con esta plena significación, el ser-en y para-sí sólo se encuentre en un ser consciente, y aun en éste, en sus formas espirituales más altas. Pero la tesis hegeliana sostiene que todo ente lleva implícita la tendencia hacia esas formas más altas de lo espiritual, que todo impulsa a la conciencia de sí mismo, y que por eso en toda la estructura del mundo domina la tendencia de pasar por grados de lo inferior a lo superior. Expresado en términos de Hegel, significa que todo lo que

es en-sí alcanza su plenitud en su ser-para-sí, es decir, que en él se realiza y acaba. El ser-para-sí es la "verdad" del ser-en-sí. El mero ser-en-sí es algo a medias, incompleto: es disposición. Pero la verdad es el todo, el ser-en y para-sí.

Es fácil ver que la teleología de las formas aquí establecida, y toda ella construida de modo muy peculiar en una sola dirección "hacia arriba" (hacia lo más alto), no es más que el predominio de la razón absoluta, que impera sobre el todo; por decirlo así, es su tendencia a penetrarse. Pero, al mismo tiempo, es su tendencia a realizarse a sí misma, puesto que la esencia de la razón está en conocerse. Sin tal autopenetración no sería real. Y de este modo, la teleología de su ser-para-sí es, en el fondo, una imagen sumaria del proceso universal —se podría decir de la creación del universo— en cuanto el llegar a ser del mundo, es decir, su devenir continuo y jamás interrumpido, es el devenir de la razón absoluta misma.

Si, por otra parte, la razón absoluta es igual a Dios, su devenir en el devenir del mundo es el devenir de Dios, y el proceso universal es la realización de Dios. El pensamiento religioso de la filosofía de Hegel reviste la forma de este panteísmo dinámico, que es tan esencial a su sistema como el idealismo y la dialéctica teleológicamente ascendente. Inclusive, desde el punto de vista del contenido, es el reverso de ambas. Pues la dialéctica avanza porque en su curso imita el curso de la razón absoluta hacia sí misma; porque ella "es" el curso de la razón finita del hombre hacia la razón absoluta, y porque la conciencia filosófica, cuya forma es la dialéctica, es la razón absoluta que se alcanza a sí misma. El idealismo de Hegel consiste en la comprensión de las formas y diversos grados del mundo entendidos como el proceso del despliegue o de la realización de la razón.

De este modo, el panteísmo de Hegel es un carácter fundamental y orgánico del sistema y no su forma o uno de

sus componentes. Y la filosofía de la religión, que en el sistema aparece como una parte, está lejos de serlo. De antemano todo el sistema es una filosofía de la religión; lo es en cada una de sus partes, sólo que en los aspectos parciales se disfraza o cubre por el problema especial que ocupa el primer plano. Pero para el que lo sabe, le es fácil oir el fundamental tono teológico en la filosofía de la naturaleza, del derecho y de la historia, y hasta en la *Lógica*. Cada uno de los objetos de las diferentes disciplinas son formas, gradualmente ordenadas, de la manifestación de Dios.

La medida en que esta posición de Hegel satisfaga a las doctrinas de una teología positiva, es una cuestión por completo diferente. En su *Filosofía de la religión* encontramos un intento de semejante satisfacción. Y este ensayo llega tan lejos que, más que a la dogmática cristiana positiva, problematiza los fundamentos de su propio sistema. El amplio desarrollo de las escuelas teológicas posteriores a Hegel muestra otro aspecto. En el conflicto entre la "derecha" y la "izquierda" hegeliana, la dogmática tradicional se le opuso, y la violencia de la síntesis intentada por Hegel mostró su lado sombrío.

La relación con la ciencia natural de su época es muy diferente. Ni remotamente ocupa el mismo puesto central. Desde el "derrumbe" del sistema hegeliano es común afirmar que Hegel no se ha preocupado por los resultados de la ciencia natural; que ha subestimado, desde las alturas de la especulación, el prudente camino de la experiencia, el único que lleva a lo positivamente conocido y probado. Su filosofía de la naturaleza trataría de "deducir" lo que sólo la experiencia puede enseñar; por eso, no es extraño que, en lugar de las conexiones reales de la naturaleza, haya dado una imagen desde su raíz construida y arbitraria.

En este juicio se mezclan lo verdadero y lo falso. El re-

proche que se refiere a su fácil desdén por los resultados de la ciencia no carece de fundamento; pero no sólo conviene a Hegel, sino a la filosofía de la naturaleza de toda su época. Aquí Hegel no está solo. Los románticos, Baader, Schelling y sus discípulos, habían ido todavía más lejos que él. Por lo demás, no se le debe aplicar el criterio de la ciencia natural posterior, y menos el de la actual. La época de los grandes descubrimientos y del vuelo de la investigación exacta, que caracterizan al siglo XIX, se iniciaba entonces, y los resultados, todavía modestos, estaban muy lejos de ser un bien común, y menos todavía podían darle a la filosofía una clara indicación de su camino. Por otra parte, Hegel estaba íntimamente lejos de la ciencia natural. Desde el comienzo fue el filósofo del espíritu, no el de la naturaleza. Jamás la consideró desde una perspectiva que no fuera la del ser espiritual. Sus propias determinaciones de los fundamentos de la filosofía natural son una prueba muy precisa de ello.

Todavía hay más. Los temas de una rigurosa filosofía basada en la ciencia exacta no se desconocían en esa época. En los siglos XVII y XVIII eran habituales; Leibniz, Wolff, Crusius y la muchedumbre de los wolfianos la habían ejercido. En forma más rigurosa fue realizada por Kant, que conscientemente se sentía un newtoniano. Pero en él se mostraron los límites del método que tenía su punto de partida en lo matemáticamente exacto. Incluso la *Crítica del juicio* ya se había impuesto estos límites a sí misma, determinados por un punto de vista crítico. La filosofía de la naturaleza de Schelling había partido de aquí y, aunque en el trayecto descarrilara, acertó con bastante rigor en el resto del problema.

Ya hoy no es secreto alguno que la investigación exacta tiene, en general, sus límites; que existe una esencia interna de innumerables fenómenos a los cuales no llega; que en las fantásticas ocurrencias de los románticos, como en

las manifestaciones —llenas de presentimientos— de Goethe, se oculta un núcleo de auténtico saber de ciertos aspectos de la naturaleza, para los que vamos lentamente recobrando el sentido, ante todo para los complicadísimos problemas de lo orgánico. No nos interesa saber hasta dónde se podría inquirir en Hegel tal profundidad de visión. Lo cierto es que no se la podría buscar sin elección, en cualquier parte, o en ciertas definiciones suyas, con frecuencia muy arbitrarias. Pero dentro de la corriente entera, él estaba en el mismo puesto que Goethe y Schelling. Y esta posición lo hace partícipe de las fallas fundamentales, muy visibles y criticables, de esta tendencia; pero también de su oculta y poco valorada fuerza.

Hegel tiene, en cambio, una relación positiva con la ciencia histórica y el creciente sentido histórico de su época. No sólo se manifiesta este contacto en la *Filosofía de la historia*; también en la *Fenomenología* se aplica en amplia medida un punto de vista de la historia del espíritu. Pero, ante todo, el mismo Hegel ha sido un historiador como no lo fuera ningún otro filósofo sistemático anterior a él; por cierto, en el dominio de su profesión, es decir, en la historia de la filosofía; pero aquí lo fue con un sentido verdaderamente nuevo y orientador.

No sólo lo ha sido porque iluminara a los pensadores antiguos que tenían significación para su propio sistema. Con frecuencia su aportación ha sido interpretada así; pero no se ha sido justo con él. Precisamente, además de interesarse en la valoración total, Hegel tuvo un interés independiente por el curso histórico como tal. No se aplicó solamente a lo que la posteridad consideró y explicó como legítimo; es decir: el suyo no fue un interés dirigido únicamente a la mera fijación de los hechos. El primer plano lo ocupa, según Hegel, el problema del sentido de lo efectivo, de su significación filosófica, de su valor eterno. Y

como esta cuestión nunca puede ser contestada con los fenómenos sigulares, estuvo obligado a poner el peso sobre las conexiones, sobre el desarrollo de los filosofemas en la historia, sobre la pugna de tesis y sistemas y sobre su legalidad en la serie sucesiva.

Si en los puntos particulares su visión ha sido justa, si ha interpretado los hechos y los ha vinculado bien, es cosa aparte. Si se lo midiera con el gusto posterior de la investigación histórica, naturalmente habría interpretado y vinculado demasiado y sin reparos —por un exceso de familiaridad con la lectura— y no habría atendido suficientemente a lo efectivo. Pero hay algo que no se debe olvidar: poseía lo que les ha faltado a la mayor parte de los historiadores posteriores de la filosofía, es decir, una concepción objetivamente ejemplar, una visión congenial por lo que en el pensamiento es, en sentido propio, intemporal, y por la lógica interna de ese pensar. Y al trasponer los límites de lo que las fuentes le ofrecen, se enfrentaba con el sentido más alto de los nexos de la efectividad histórica. Pero Hegel pudo lo que en todas las épocas han podido muy pocos: pudo "leer", en el sentido que es condición del concebir filosófico, esto es, en el significado intenso del "reconocer".

Lo que esta lectura que concibe implica se llega a medir —como se ha mostrado antes— por la propia lectura de la *Lógica* de Hegel, que jamás se puede efectuar sin el "esfuerzo conceptual". Al concebir, Hegel tenía la extraña capacidad de ir más allá de los conceptos acuñados por él mismo, de permitirles que muestren su significado dentro del contexto en que aparecen, sin substituirlos por términos ajenos. Por todas partes se le manifiesta el otro rostro del concepto. Su historia de la filosofía antigua es un ejemplo de lo dicho. Y justamente para la comprensión de este punto, nuestra época debería estar madura. La circunstancia de que el registro de los hechos no sea una historia de la filosofía, ni en general historia alguna del espíritu, la hemos

tenido que experimentar amargamente desde hace mucho tiempo. Tenemos conciencia de que nosotros ya no entendemos a Platón ni a Aristóteles, que la "historia de la filosofía" —aparentemente tan accesible en tantos dignos compendios— es todavía tarea del futuro y que para realizarla se necesitaría un procedimiento nuevo, separado de la tradición. Y no sin asombro, tenemos que reconocer que Hegel nos ha antecedido en este camino.

4. Hegel y la filosofía de su tiempo

Los románticos despertaron la conciencia histórica; Hegel completó su conquista con el dominio filosófico. Pero su relación con el Romanticismo es muy vasta e íntima. Sin embargo, sería falso contarlo entre los románticos. Románticos fueron, en todo caso, Schelling y Schleiermacher. Hegel los sobrepasa. En lugar de la fantástica concepción que confundía los límites entre la poesía y la filosofía, puso una disciplina muy sobria y rigurosa, un método de precisión conceptual predominantemente objetivo y tuvo un radical desprecio por toda vaguedad. En medio del torrentoso río de la dialéctica, que todo lo pone en fluir, domina una tendencia de retorno a la claridad clásica. Sin embargo, no se puede desconocer lo romántico en Hegel. Por haber conducido las tendencias filosóficas del Romanticismo a su plenitud, su pensamiento es una profunda y peculiar síntesis del espíritu clásico y del romántico.

No es difícil mostrar en ella los motivos reales del Romanticismo, resumidos en la fórmula, con frecuencia repetida, de lo "infinito en lo finito". cuyo reverso reside en aquel reencuentro del hombre en el cosmos, que ya había expuesto la filosofía de la naturaleza de Schelling. Ambos motivos fundamentales lograron en Hegel una orgánica plasmación, una objetivación y concentración que no pudo ser

sobrepujada. En lo que existe, lo verdadero es únicamente el todo, la razón absoluta. Pero los caracteres de sus manifestaciones particulares son los de la finitud y la limitación. Toda forma fenoménica del espíritu —cuyos grados se desarrollan en la *Fenomenología*— sólo es un aspecto parcial de lo verdadero y encuentra su complemento o realización total fuera de sí, o mejor, por encima de sí misma: en primer lugar, en el grado inmediato superior, y después —debido a que también éste tiende a elevarse— en todos los grados superiores de la cadena, y finalmente en la autopenetración del espíritu absoluto. De este modo, lo Absoluto es lo infinito en lo finito. Y cada grado del ser, si penetra en su verdadera esencia, se vuelve a encontrar en todos los otros. Es más: se tiene que encontrar, porque el mero ser-en-sí necesita elevarse hasta el ser-para-sí. Y el ser-para-sí consiste en la aprehensión de sí mismo, lo cual no es inherente al modo de manifestarse, sino a la esencia.

Trasladado esto al problema de la naturaleza, significa la universal transparencia de las formas naturales para el espíritu que las concibe. Pero lo que el espíritu llega a captar en las formas vitales y materiales que le son transparentes, es, en absoluto, él mismo, tal como es cuando no se conoce a sí mismo. La naturaleza es el "ser-fuera-de-sí del espíritu", "la Idea en la forma del ser-otro" [5], en lo que ella se exterioriza a sí misma; por eso la "exterioridad" es la determinación "en la cual la Idea es naturaleza". Ahora bien, si el espíritu consciente del hombre, es decir, el espíritu que se ha alcanzado a sí mismo, atiende al espíritu "que está fuera-de-sí" en la naturaleza, se verá a sí mismo, pero tal como es "fuera-de-sí". De este modo, se produce dentro del rigor de la sistemática filosófica lo mismo que en forma poética se enseñaba en los "Discípulos de Saís".*

[5] VII*, 23.

* *Die Lehrlinge zu Saïs* (Los discípulos de Saís) es el título de una fragmentaria novela filosófica de Novalis. *(N. del T.)*

Pero Hegel va más allá. En el fondo, el hombre no puede mirar nada sin ver su propio rostro, el espíritu de su espíritu, la razón de su razón. En todo lo relativo está el mismo Absoluto, en todo lo finito, el mismo infinito. Sólo en un punto esta relación se desplaza y se traslada así el acento del valor. Para Novalis lo que en el hombre aparecía en realización finita, en la naturaleza era infinito. Para Hegel es al revés: ambos, hombres y naturaleza, son grados limitados; pero el hombre ocupa un puesto inmensamente más alto, se aproxima más a lo Absoluto, tanto que, en principio, se puede elevar hasta él. Frente al hombre, la naturaleza —aunque pueda aventajarlo por la brutalidad de sus poderes— es un reino estrecho y subordinado. En este desplazamiento del acento sobre el hombre, la tendencia propia e íntima del Romanticismo se expresa mucho mejor que en sus representantes poéticos. Por eso es justo considerar a Hegel como la plenitud del Romanticismo.

Por interior que esta relación sea, no constituye, con todo, lo decisivo para ubicar a Hegel en la filosofía de su tiempo. Para ello será preciso tener en cuenta sus relaciones con Fichte y Schelling.

Tantos puntos lo vinculan objetivamente a Fichte que históricamente empalidece lo que Hegel consideraba un gran contraste. Los caracteres comunes hubiesen sido mucho más visibles si Fichte hubiera publicado sus posteriores teorías de la ciencia. El límite que los seguiría separando sería la actitud de Fichte unilateralmente interesada en la conciencia. Pero esta limitación fue también su fuerza. Desde temprano Fichte estuvo bajo el signo de una filosofía del espíritu: sus temas eran el derecho natural, la ética, la pedagogía, la historia, el Estado, la religión. Es el plano en que se moverá la teoría hegeliana del espíritu objetivo. El mismo Hegel ha suministrado, en su *Fenomenología del espíritu*, el intermediario histórico. En ella todavía hay mucho de la forma de la *Doctrina de la ciencia*; pero se diferencia

de ésta de un modo esencial por la manera descriptiva, no deductiva, con que procede.

El hecho de que exista un ser espiritual no sólo en el sujeto, sino también por encima de él, es una idea fundamental que maduró lentamente en Fichte. Las categorías, a las cuales se atuvo con mayor rigor, ya estaban elaboradas. La primera *Doctrina de la ciencia* tenía el concepto central y fundamental del ser-para-sí. Lo que el Yo es por sí, también tiene que serlo "para-sí": los grados de la conciencia se superponen según esta fórmula. Pero semejante fecundo concepto no está totalmente valorado. Fichte no lo aplica a la esencia suprasubjetiva del espíritu, por eso no llega a circunscribirlo. En Hegel esa rigurosa descripción se introduce como algo de suyo comprensible, gracias a las categorías fichteanas.

Algo semejante se podría mostrar de muchos otros conceptos. Fichte los tuvo en sus manos, pero no supo emplearlos. Lo que le impidió su uso fue el esquema demasiado deductivo, la carencia de libertad de su dialéctica y su modo esporádico de trabajar en dominios diferentes. Las partes constitutivas y esenciales de la dialéctica existían en él en su totalidad; le era familiar la conciencia de la trascendencia del Yo, propia del pensar especulativo, pues en general la filosofía no puede ser impulsada desde la conciencia, sino a partir de la "razón pura y en sí". Parecería oírse a Hegel, para quien la dialéctica es la voz de la razón absoluta en la finita.

Pero lo que para Hegel estaba en primer plano, no era lo que lo unía a Fichte, sino lo que lo separaba. El contraste adquirió brusquedad en la noción del deber ser. También en esto sólo tuvo ante los ojos a la primera *Doctrina de la ciencia*. En ella Fichte consideraba al Yo práctico como premisa del teórico, y había puesto al deber por encima del ser. La deducción del mundo material se basaba en el hecho que el obrar necesita algo "con lo cual" obrar.

El mundo, tal como es, no tiene otro sentido que el de ser lo que no debería ser, a fin de que el obrar lo transforme y lo cree tal como debe ser. Así por lo menos, vio al pensamiento de Fichte una simplificación que le proporcionó cierta popularidad.

Hegel se opone a esta idea. El mundo es lo que es; cierto que no es perfecto; pero, por ser un grado de la perfección, está colmado por la plenitud de un sentido. Su desvalorización, cumplida por el punto de partida del deber ser, es una ciega presunción del hombre, es la grotesca y risible "superioridad del saber" de la razón finita frente a la absoluta. No significa esto que Hegel haya querido quitarle el sentido que el deber tiene para lo moral. Pero este sentido está limitado a la finitud de un ser que efectivamente no está realizado; el mundo, en cambio, carece de ese límite. Antes bien, el deber-ser se dirige contra los límites de la misma razón que pretende, enfrentada a la absoluta, ser la perfeccionadora del mundo. "Aquellos que ponen tan en alto el deber de la moral y creen que al no reconocerlo como algo último y verdadero, la moral se destruiría, sostienen lo mismo que los razonadores, cuyo entendimiento se procura la incesante satisfacción de alegar un deber-ser contra todo lo que es y, con ello, un saber mejor que no está dispuesto a dejarse arrebatar el deber-ser; pero no ven que lo reconocen por la finitud de su círculo." Pues, precisamente, no son lo que deberían ser; pero se equivocan al llevar este deber desde ellos mismos al mundo, porque "en la realidad misma, la racionalidad y la ley no están en tan tristes condiciones como para que *deban* ser".[6]

Si la razón es, en todas las cosas, la esencia fundamental, si es lo único "real", en la efectividad del proceso universal tendrá que acertar con el recto camino y haberse preocupado por la realización del bien. Por cierto, no de un modo que excluya el auxilio del hombre. Las formas superiores

[6] III, 146.

del ser están unidas al ser del hombre, a la conciencia y al espíritu, cuyo portador es él. Por eso le corresponde un puesto central con relación a la Idea, y el deber ser mantiene su significación. Pero lo "último y verdadero" no está aquí, pues el hombre no es garantía de su realización. El sentido del deber reside, en cambio, en su realización, y ésta es su superación. En la propia esencia del deber reside la circunstancia de aniquilarse, de trasladarse a la perfección, y no —como quería Fichte— la de subsistir a perpetuidad y, en virtud de sí mismo, existir como deber "eterno".

También en esto se muestra el gran impulso del pensamiento de Hegel. Supera las ideas que Fichte había hecho culminar de un modo unilateral; pero no por ello las aniquila, sino que las introduce en un concepto más amplio y central en el que por ser un momento esencial se justifican.

En su relación con Schelling, encontramos esta misma posición, sólo que más universalmente referida al todo. En ella se toca el fundamento del sistema completo y, al mismo tiempo, el íntimo destino del idealismo alemán. Simultáneamente se interpreta su grandeza histórica y sus límites. En todas las exposiciones de esta época encontramos, como un dogma, la unidad de la línea que va de Fichte a Hegel pasando por Schelling; pero rara vez hallamos una justificación objetiva de tal aserto. Casi siempre los expositores se satisfacen con los hechos externos del "sistema" realizado por Hegel, con el fin de tornar verosímil tan importante afirmación. Pero no satisfacen al que quiere estimarlo filosóficamente, pues apenas si discuten su interior situación. Para ellos el sistema realizado no es algo único y característico. No han penetrado hasta la raíz de su cumplimiento, sino que se detuvieron ante los pilares del todo, ante la *Lógica*, que es la creación más propia y original de Hegel. En el desarrollo del idealismo alemán ocupa el puesto que

los antecesores habían dejado abierto. La *Lógica* capta un problema que éstos hubieran podido elaborar; pero se detuvieron frente a él por carecer de un método adecuado.

En este punto hay que recordar que la filosofía de la naturaleza de Schelling surgió de un vacío de la primera *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Éste no sólo había partido del Yo, sino que le había sido fiel. Según él era preciso combatir por el *ethos* y la libertad, no por el cosmos y la naturaleza. Con los grados de la conciencia ofreció una evolución del espíritu que iba desde sus fundamentos hasta la autoconciencia. Pero el ser espiritual, entendido como totalidad, flotaba en el aire. No se podía entender por qué el hombre, en cuanto ser espiritual, se encuentra trasplantado en un mundo de cosas y acontecimientos que se le oponen al obrar.

Ahora bien, Schelling prolongó la línea hacia atrás. Puso a la naturaleza con su larga cadena de formas "antes" de la conciencia y sus fases evolutivas. De este modo, cambia la cuestión. La conciencia ("Yo") ya no es lo primero, emerge en medio de un proceso de formas mayor, y dentro de él sólo es la continuación de la serie gradual que va desde la materia amorfa a las estructuras mecánicas, químicas, vegetales, animales. Pues "antes" que la conciencia está el "espíritu inconsciente". Para Schelling es el mismo espíritu que llega a ser espíritu humano cuando alcanza conciencia de sí. Por tanto, como pura "inteligencia", puede también existir sin conciencia. El hecho de que este mismo pensamiento haya sido aceptado por Hegel en su teoría del "ser-fuera-de-sí del espíritu", no necesita ser desarrollado. Hegel se atiene, pues, a la disposición de la gradación cósmica y a las disciplinas que le corresponden establecidas por Schelling.

Pero no está de acuerdo con el comienzo y origen de esa gradación. En este punto, Schelling se había auxiliado con el sumario y de ningún modo aclarado concepto de lo "Absoluto". Lo que de él experimentamos (en Schelling) está lejos

de ser su posición como "principio". La filosofía de la identidad caracteriza lo Absoluto como la "indiferencia" de lo subjetivo y objetivo y también lo denomina "razón absoluta". Pero no sabemos cómo lo indiferente llega a diferenciarse, cómo se separa en la diversidad de las formas naturales. Claro está que también desde este punto de vista objetivo, no existe posibilidad alguna de derivar una diversidad partiendo de una indistinta unidad. El límite de la especulación de Schelling es el mismo con el que había tropezado el pensamiento de Plotino y que constituye el aspecto débil de todo monismo metafísicamente absoluto: lo Uno, como tal, no puede proporcionar la multiplicidad; tendría que contenerla de antemano y, en ese caso, ya no sería, con rigor, Uno. Se puede afirmar que la diversidad procede de él, pero no se lo puede mostrar. Lo afirmado sigue siendo algo inconcebible. Schelling tuvo en cuenta esta consecuencia; por eso, le sustrajo al pensamiento conceptual el saber de lo Absoluto, que reservaba a la "intuición intelectual".

Aquí se introduce la *Lógica* de Hegel. No lo puede justificar, porque justamente el punto más importante de toda comprensión del mundo está sin aclararse. O se tendría que "concebir" lo Absoluto —y concebirlo en su contenido, estructura y poder de producir lo diverso— o se tendría que renunciar a ello y, de este modo, a la concepción de lo demás. Pero la filosofía no puede aceptar lo último; por tanto, tiene que admitir lo primero.

Pero entonces, el "pensar conceptual" debe ocupar el puesto de la intuición intelectual. El hecho de que el poder del concepto especulativo se agote en la concepción de la naturaleza; la circunstancia de que no pueda penetrar en lo Absoluto, que está al principio de todas las cosas, es un supuesto carente de todo sostén. La "necesidad del concepto" no tiene límite alguno; pero seguirla, significa aceptar el "esfuerzo conceptual". Tal exigencia es la condición que permite entrar con seriedad en el problema de lo Absoluto. Se debe

abandonar el "antimétodo del presentimiento y del entusiasmo", que es desidia del pensamiento, rechazo de su propio destino.

El desnudo concepto de lo Absoluto, tal como lo presenta la intuición intelectual, es una abstracción, una esencia amorfa, sin determinabilidad. Por tanto no es extraño que con él nada se pueda concebir. Puesto que él mismo es inconcebible no podrá hacer concebible a las otras cosas. Pero si se lo pudiera concebir, si se penetrase en sus determinaciones, éstas estarían separadas, y se podría concebir lo Absoluto con la propia diversidad contenida en él. El mismo Hegel tiene una conciencia muy crítica de la exigencia que presenta aquí: "el principio, lo originario o lo Absoluto, tal como es expresado en primer término e inmediatamente, sólo es lo universal. Así como si yo digo: 'todos los animales', estas palabras no equivalen a una Zoología, tampoco debe llamar la atención el hecho de que las palabras 'divino', 'Absoluto', 'eterno', etc., expresen nada de lo que ellas contienen; y tales palabras sólo exponen, de hecho, la intuición entendida como algo inmediato. Lo que es más que tales palabras, el paso a una proposición, es un alterarse que se tiene que aceptar, es una mediación".[7] Por eso se recela de la exposición de lo Absoluto en sus categorías — como si no pudieran contener la plenitud de los predicados, en los cuales reside la determinabilidad de todo lo posterior y relativo. Sin embargo, la tarea consiste en desarrollar esos predicados, en librar el concepto de lo Absoluto de su carácter abstracto, en alcanzar su verdadera y viviente esencia, es decir, en desplegar el sistema de sus categorías.

En esto está el sentido de la "proposición especulativa", pues los predicados delatan lo que el sujeto es; pero tal cosa nunca ha sido rectamente entendida por la metafísica. Se lo advierte con claridad en el ejemplo que nos da Spinoza, tomado del principio de su *Ética*. "En proposiciones de esta

[7] II, 16.

especie se comienza con la palabra 'Dios'; por sí misma es una voz sin sentido, un mero nombre; sólo el predicado dice lo que es, sólo él es su realización y su significación; tan sólo con este final el vacuo principio llega a ser un saber real." [8] Luego, los predicados corresponden a lo Absoluto. Pero esto significa que lo inmediato se concibe en su mediación. Es preciso iluminar los predicados desde dentro, hacer que se "reflejen en sí mismos", es decir, en sus determinaciones.

La "reflexión en sí" es una autoaclaración. De este modo, la interior diversidad de lo Absoluto llega a ser visible, y el pensamiento puede recorrerla poco a poco, con un movimiento metódico. La mediación se acrecienta hasta constituir un sistema entero, a partir de una ciencia especial, de la *Ciencia de la Lógica*. Y al término de este recorrido se obtiene el peculiar concepto de lo Absoluto, expuesto y pensado acabadamente. Por tanto, al comienzo no estaba allí; sólo se encontraba de manera "anticipada". Según eso, no está donde en general se lo "ponía", es decir, al principio, sino al final, donde es concebido como "el todo". Las siguientes palabras de Hegel han de ser referidas, para su comprensión, a lo que acabamos de ver: "sólo el saber es real y se puede presentar como ciencia o como sistema"; y estas otras: "la realización propia y positiva del principio es, al mismo tiempo e inversamente, un comportamiento negativo frente a él... En todo caso se puede admitir como refutación de aquello que constituye el fundamento del sistema; pero, con más precisión, se la debe considerar como un índice de que el fundamento o principio del sistema es, en efecto, su principio".[9] Ahora bien, la "realización", el "índice" de su provisionalidad, la relación entre principios y continuación, se modifican efectivamente, y sólo la totalidad de las categorías, tal como la *Lógica* las desarrolla, es la verdad de lo Absoluto. Una ciencia de lo Absoluto necesariamente lo recorre desde el princi-

[8] II, 18.
[9] II, 19.

pio al fin. Y de este modo, la intuición intelectual se resuelve en la dialéctica de los conceptos fundamentales y torna visible lo que aquélla sólo anticipaba sin ver.

El núcleo de la filosofía hegeliana reside en el penetrante pensamiento de las categorías de lo Absoluto. No basta con acentuar este punto. Los conceptos más difíciles de Hegel, tales como los de "reflexión en sí" y el de la "mediatización de lo inmediato", encuentran aquí su aclaración. También es posible entender, partiendo de este punto, la relación entre lo Absoluto y lo relativo, es decir, la total inmersión de éste en aquél, que es la superación de su opuesto. Su relación es ahora la del todo a la parte, la del sistema a los miembros. Lo relativo, tomado en su totalidad, es lo Absoluto mismo; el conjunto de los predicados es el mismo sujeto, esto es, su verdadero contenido; la serie dialécticamente desarrollada de las categorías no es la serie de los accidentes de la sustancia, sino la sustancia misma.

Tales proposiciones, en un comienzo paradójicas, pierden el carácter de tales, tan pronto como se las considera debidamente. Derivan del criterio del "pensar razonante" aplicado a lo especulativo; criterio éste que es falso y que necesariamente tiene que parecer paradójico. La piedra de toque de la capacidad del pensar especulativo está en el hecho de que las paradojas se desvanecen y las proposiciones se aclaran. Si se quieren entender las palabras programáticas de Hegel que, en el *Prólogo* de la *Fenomenología* anuncian todo lo que seguirá, hay que suponer cumplida tal transformación: "Lo verdadero es el todo. Pero éste sólo es una esencia completa mediante su desarrollo. De lo Absoluto se debe decir que esencialmente es resultado, que lo que en verdad es sólo lo es al final; y su naturaleza consiste en ser lo real, el sujeto, o el llegar a ser él mismo." [10]

Estas proposiciones que, en primer lugar, conciernen a la esencia de la filosofía y, por decirlo así, proponen su ley di-

[10] II, 16.

dáctica, no rigen tan sólo en ella sino, sobre todo, en su objeto, es decir, en lo que es, en el mundo. Si no fuera así ¿cómo podría efectuarse el conocimiento del cosmos? Cuando se describe este punto, se olvida que lo Absoluto es el mismo espíritu, la misma razón que, como filosofía, se concibe a sí misma al concebir el mundo. De otro modo, una evolución de las categorías de lo Absoluto sería un ocioso juego y, al mismo tiempo, imposible, pues la razón filosofante sólo puede exhibir categorías que residen en general en la esencia de la razón, y que corresponden a lo Absoluto en la medida en que nuestra razón y la razón del mundo son una y la misma razón, y en tanto el concebir filosófico es, al mismo tiempo, concepción de sí mismo y del mundo. Éste, en la totalidad de sus grados entitativos, no se realiza antes de ser concebido en nosotros mismos. También en él lo Absoluto sólo existe en el resultado, y lo verdadero está, también en él, en el todo.

Si desde la altura de esta atalaya volvemos a Schelling, se nos abre una perspectiva muy clara. Fichte había dejado en el aire a los grados de la conciencia desarrollados desde ella misma. Schelling los hizo anteceder por los grados de lo inconsciente que, a través de la gradual serie de las formas de la naturaleza, tendían a la conciencia; pero lo Absoluto estaba todavía situado delante de dicho proceso. Hegel penetró en lo Absoluto mismo; mostró cómo se constituye y organiza en sí para entender, partiendo de él, la producción de la naturaleza y del espíritu. De aquí se desprenden una larga serie de formas: las categorías (predicados) de lo Absoluto. Nada podría surgir de él si no estuviese en sus determinaciones. Las categorías de la naturaleza y del espíritu —en las que ya están necesariamente las categorías originarias de lo Absoluto— tienen que ser, en última instancia, sus categorías. Ahora bien, si las desarrolla una lógica de lo Absoluto, habrá una disciplina más amplia y fundamental, *anterior* a la filosofía de la naturaleza, tal como para Schelling

ésta era *previa* a la *Doctrina de la ciencia*. Hegel prolongó esta línea, que es una parte sistemática del todo, hacia atrás; y, de este modo, alcanzó el dominio fundamental en que la naturaleza y el espíritu son todavía indistintos y en que el mundo es todavía indiviso.

La unidad del sujeto y del objeto, que en vano Schelling había tratado de captar como flotante indiferencia y cuya potente fórmula estaba en su tesis de la identidad, no sólo fue alcanzada por Hegel, sino también desarrollada como una ciencia sobresaliente. De este modo se cumplió la oculta y radical tendencia del idealismo alemán que, desde el comienzo, era la de un regreso a lo fundamental. Pero sólo se pudo realizar en una ciencia cuyo objeto fuese el fundamento originario de todo fundamento y que expusiera sus caracteres esenciales. En la *Ciencia de la Lógica* de Hegel se cumplió el gran *desideratum*. El hecho de que esta ciencia —como su objeto, es decir, lo Absoluto— sea, al mismo tiempo, la primera y la última, que el círculo del todo se cierre en ella, reside en su esencia. No es por su ambigüedad, sino por la unívoca ley de lo Absoluto, que en ella está implícita, por lo que la *Lógica* desarrolla sus propios supuestos en la serie que va separando los predicados que la constituyen.

La totalidad de los predicados de lo Absoluto, entendido por el contenido, no es más que la totalidad del mundo, de la naturaleza y del espíritu — la "cosa en sí misma" (cosa, entendida en amplísimo sentido). Pero puesto que "la cosa" es la misma razón —que como razón pensante y filosofante tiene su "lógica" en nosotros—, la misma Idea que se realiza a través de las formas de la naturaleza y del espíritu, el mismo pensamiento que trabaja dialécticamente para conocer el mundo, en esta ciencia se tendrá que cumplir "la liberación de lo opuesto a la conciencia". También en ella el objeto y el sujeto tienen que ser uno; el mundo y la conciencia del mundo coinciden. Es el explicitado ser-par-sí de todo lo que es en-sí. Esto debe ser entendido al pie de la letra: es la forma

de ser en la que todo ente es para-sí lo que es en-sí. Hegel lo dice en su introducción a la *Lógica*: "Ella contiene el pensamiento, en cuanto también es la cosa en sí misma, o sea la cosa en sí misma en cuanto ésta es el pensamiento puro. Como ciencia, la verdad es la pura autoconciencia que se desarrolla, y tiene la forma del Sí-mismo*; es decir, que el ente que es en-sí y para-sí es concepto sabido y el concepto como tal es el que es en y para sí." [11]

Forma y materia del saber, pensamiento y objeto, razón y percepción, mundo y conciencia del mundo, se identifican. El autodesarrollo de la razón en la *Lógica* es, al mismo tiempo, autodesarrollo de la razón en el cosmos. Su objeto es el principio de todas las cosas: la razón misma, entendida como el saber y término de ellas. Es la plenitud de su propio objeto, tanto que éste sólo coincide consigo mismo, es decir, se realiza, en ella: el saber del mundo es un miembro que pertenece al mundo, y éste se completa en el saber. "Según esto, la *Lógica* se debe entender como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como ella, sin velos, es en y para sí misma. Por eso, se puede decir que su contenido es la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia, anterior a la creación de la naturaleza y del espíritu finito."

* *Selbst.* He optado por esta traducción, que en rigor correspondería a *sich-selbst*, porque me parece adecuada al pensamiento de Hegel. El *Sí-mismo* es lo potencial, como principio, y, al mismo tiempo, el *para-sí*, como desarrollo cumplido. Y *sí-mismo* sugiere, en español, este doble significado: ser punto de partida y descubrimiento de la propia subjetividad. La versión más exacta sería *a sí*; pero inevitablemente implicaría su complemento: *mismo* = *a Sí-mismo*. El traductor italiano Arturo Moni, traduce *Selbst* por Sè; la misma versión encontramos en la traducción francesa del vocablo en Jean Hyppolite *(Soi)*. En cambio se decidieron por *Mismo*, entre otros, Enrico de Negri *(Stesso)* y X. Zubiri *(el Mismo)*. En los pasajes transcriptos por Hartmann de la *Fenomenología* de Hegel —donde *Selbst* importa mucho— traduciré *Sí-mismo*, que significa "desde y hasta sí mismo". *(N. del T.)*

[11] III, 35 y s.

El aspecto teológico de las últimas palabras patentiza, más que el rigor de los conceptos dialécticos, el radical avance de Hegel sobre sus predecesores. Lo Absoluto es lo divino. Lo que Hegel se propuso en la *Lógica* es penetrar, mediante la fuerza del pensamiento y con el sobrio rigor del concepto, en la esencia de Dios, cosa que ni una piadosa visión ni una conciencia crítica de los límites conceptuales jamás han alcanzado. Y aunque su tarea se pueda considerar como un éxito o un fracaso, como osadía prometeica o como blasfemia, el sentido de la cuestión conservará su derecho. En efecto, el anhelo filosófico de todos los tiempos garantiza su valor eterno, puesto que únicamente ve el sentido del ente y del mundo aquel que no lo mira en sus limitadas manifestaciones fenoménicas, sino tal como radican en la profunda esencia de lo Absoluto. La exigencia propuesta por Schelling, pero que no supo dominar filosóficamente, según la cual habría que considerar todas las cosas "tal como son en la razón absoluta", está ahora cumplida, dentro de los límites del poder humano.

En qué gran medida la filosofía hegeliana es, desde su raíz y en su totalidad, una filosofía de la religión, nunca se puede ver con tanta claridad como en la empresa de su *Lógica*, que sobrepasa la medida humana. El hombre no podría llevar más lejos su pretensión de conocer a Dios. Se le exige que, en el *logos* del propio saber, lo penetre, que escuche sus decretos y aprese su esencia y gobierno. Si la *Lógica*, que tiene la forma de la palabra, es la "exposición de Dios", en ella estará necesariamente la pura palabra divina; por tanto será, en cierto modo, el tercer Testamento, que ya no es transmitido y objeto de fe, sino el testimonio de la revelación de la razón eterna, conocida en lo recóndito de la razón finita.

Hegel no escapó por su moderación al temido odio que su audaz actividad conjuraba sobre él —como había ocurrido antes, entre los osados pensadores de la mística y la escolástica— sino por la limitada comprensión de sus contrincantes

dogmáticos. Precisamente fue la exorbitancia de su pretensión la que la dispensó del conflicto; pues lo llevó a una altura intelectual en que nadie podía seguirlo. El conflicto, que se produjo más tarde, se limitó a sus llamadas lecciones de *Filosofía de la religión*. Pero en esta obra la posición fundamental está tan encubierta por los detalles que sólo podía ser captada por los que tenían una formación esotérica. Los teólogos —a pesar de las muchas contradicciones que encontraban— pasaban con los ojos vendados ante el gran blasfemo. Les faltaba el órgano para concebir, en toda su importancia, lo que Hegel pretendía.

5. Hegel y la historia de la filosofía

Con lo dicho sólo hemos caracterizado a medias el puesto que Hegel ocupa en la historia de la filosofía. Su relación no se agota en la que tuvo con los pensadores de su época. Encontramos un testimonio de esto en el hecho de que en sus escritos haya amplias referencias a los filosofemas antiguos. Pero si descendemos hasta el fondo de ellos, nos encontramos con que son mucho más que meras referencias: en realidad, constituyen los pilares de su sistema. Hallamos en Hegel una gran síntesis histórica, mayor que la que permitirían suponer los motivos conceptuales de su tiempo.

Hegel es el primer filósofo en quien la historia de la filosofía revive de ese modo: no ecléctícamente, sino desde dentro, según el principio del contraste y de la totalización progresiva, que es propio del curso histórico mismo. El fundamento de este hecho, más que residir en la amplitud universal del sistema, se halla en la peculiar modalidad de la síntesis.

Esto se comprenderá mejor si en lugar de atender a lo efectivo se considera lo esencial de los hechos. Si en todo ser espiritual está implícita una razón eterna y única, sólo habrá

un único camino que con necesidad llegue a captarla en su autoconcepción. Tanto en la historia como en el pensamiento sistemático tiene que ser el mismo. No porque en el curso histórico puedan existir también, como en el sistemático, errores y extravíos; no porque en ambos lados el camino no sea recto, sino lleno de unilaterales exageraciones y equivocaciones. Sin embargo, todos esos hechos son instructivos, y a veces hasta necesarios. También en ellos está el poder de la consecución conceptual, y con frecuencia, los problemas eternos se descubren con mayor facilidad cuando en ellos predominan las soluciones dogmáticas.

Como epígonos es fácil ejercer la crítica. Pero para ver en el error su núcleo de verdad se necesita otro tipo de penetración. El supuesto consiste en afirmar que en toda opinión doctrinariamente filosófica hay un núcleo de verdad. Esto no se puede probar de antemano, sino que es un hecho que se debe mostrar por sí mismo en su realización, es decir, en la acabada valoración.

Con relación a este tema, Hegel es el maestro inalcanzado de la visión histórica. Captar lo verdadero, donde se muestra, y aplicarlo al propio sistema, eran en él una y la misma cosa. Por eso, su sistema es, siempre, la mostración de la verdad histórica. En el fondo, se trata de un principio muy simple: imposible que la razón de una inteligencia cualquiera no conciba algo que realmente es, siempre que haya adoptado una posición frente a la cosa. Los errores históricos nunca residen en las concepciones propiamente dichas ni en los pensamientos fundamentales, sino en las consecuencias establecidas, demasiado estrechas o demasiado amplias. La mayor parte de las veces no son más que el apresurado traslado de algo, en sí mismo bien visto, al dominio de un contenido heterogéneo, es decir, son generalizaciones arbitrarias. Quien esté dominado por un nuevo pensamiento, por una idea que acaba de concebir, será prisionero de ella; creerá reencontrarla por todas partes, sin saber que todo paso

ulterior exige una nueva y autónoma penetración. Pero el núcleo de la verdad se conserva, aunque se hayan trasgredido los límites, aun cuando el sucesor histórico, que parte de otra intelección igualmente justificada, rechace al predecesor. La refutación sólo es justa contra la trasgresión de los límites, no contra lo intuido como tal, es decir, contra lo que se mantiene en sus propios límites. En realidad es una repercusión, y la repercusión no aniquila —lo verdadero no podría ser aniquilado—, sino que sólo limita y totaliza, aunque parezca anular. La razón de la historia es más sabia que la de las inteligencias individuales, a las cuales ella impulsa hacia adelante.

El elemento polémico de los sistemas, que en la historia se suceden unos a otros y se combaten recíprocamente, sólo es la mitad de la verdad. La otra mitad corresponde al descubrimiento más propio de Hegel, según el cual el carácter "antitético" de la serie de los sistemas es algo eminentemente positivo: es la interior necesidad y la ley del desarrollo histórico mismo. Pues en su lucha por la verdad, el pensamiento no puede abrazar todo de golpe; tiene que ir ganando terreno poco a poco, y cada paso será necesariamente unilateral; pero la unilateralidad tiene que provocar la síntesis, y ésta, en todos los casos, estará más cerca de la verdad que la tesis y la antítesis.

Por eso, cuando Hegel describe el curso histórico de la filosofía como "dialéctico", no se atiene a ningún arbitrario esquematismo. Más bien encuentra que la dialéctica es la forma esencial de la historia. Y aunque ocasionalmente extienda demasiado su hallazgo, el núcleo de lo intuido por él sigue intacto. La prueba de lo dicho está en la utilización de lo visto dentro del propio sistema.

Aquí se delata una sabia economía del pensamiento. En efecto: ¿cómo el filósofo individual podría tener la esperanza de dominar, él solo, la totalidad de los problemas, cuya riqueza es exorbitante? En todos los dominios se necesita un

trabajo científico previo. Sin tal preparación jamás el individuo puede dominar su tarea. Ahora bien: ese trabajo previo está allí. Una larga serie de generaciones ha aplicado lo mejor de sus fuerzas al cumplimiento de semejante tarea. ¿Cómo la posteridad podría renunciar a ellas? El primer esfuerzo debe ser el de la conquista. Hegel la realiza fielmente: en él encontramos una cuidadosa recolección de lo que se ha adquirido en la historia, por decirlo así de lo que son los pilares del sistema, ya anteriormente desbastados y adaptados entre sí. Es cierto que semejante adaptación parecería deberse a la gracia de un milagro. Pero pierde su carácter enigmático cuando a la dialéctica histórica se la vuelve a hallar en el sistema, y no como un esquema traído de otra parte, sino como una propia consecuencia del pensamiento, que sin coacciones alcanza su despliegue autónomo. Pues, en todo pensamiento, la razón es *una*, tanto en el curso que se desarrolla históricamente como en los contenidos que se desenvuelven sistemáticamente.

Hegel emplea esta ley. También él, en cuanto individuo, sólo tiene una razón finita. Pero puesto que la filosofía es el pensar de la razón absoluta en la finita, ella, al encontrar la razón absoluta, tendrá que captarla en su manifestación. Y la encuentra en un doble curso: en lo íntimo del propio pensar y en lo externo del pensar de la humanidad elaborado históricamente. La concordancia no se da porque los grados coinciden, sino porque ellos permiten reconocerla; y para el propio edificio es más fecundo el parcial alejamiento de ambas líneas. Lo que a la razón finita se le escapa de una, lo retiene en la otra. Donde el pensamiento las separa sistemáticamente, la historia lo auxilia para qué vaya más allá de sí mismo, y cuando el pensamiento fracasa históricamente la consecuencia sistemática le muestra el camino de la comprensión.

Esta interpenetración de dos caminos heterogéneos sirve de apoyo y complemento mutuo y se extiende hasta las más

sutiles particularidades. En este punto se encuentra la fuente de la riqueza conceptual del inmenso edificio hegeliano, es decir, en su universalidad, en su tensa unificación de la multiplicidad, en su resuelta tendencia hacia el todo. En efecto, en cada uno de sus pasos, Hegel se ve a sí mismo —esto es, ve su pensamiento— como término de un desarrollo histórico; a cada instante está apremiado por la exigencia de tener en cuenta el curso histórico del filosofema; y, al mismo tiempo, considera los mismos pensamientos en su encadenamiento sistemático y se somete a una no menor exigencia de realizarlos ordenadamente. Por tanto, siempre atiende a dos dimensiones, y todo lo que formula tiene, de antemano, un doble valor, dependiente de su posición. El autodominio que el pensamiento necesita para esto es, naturalmente, de máximo rigor. Y aunque tal doble sentido es, para los principiantes, causa de las mayores dificultades, para el que se le consagra y lo entiende, es el apoyo y el indicador más sólido, no por el rigor de las consecuencias, sino porque le abre, también, su propio pensamiento, dos caminos en la consideración de cada punto. En cualquier momento de la historia tiene que haber un camino directo hacia Hegel, y todo sistema es una introducción a su filosofía. Y de cada pensamiento de Hegel parte un camino directo a la historia de la filosofía; cada uno de ellos —prescindiendo de su propia importancia especulativa— es, al mismo tiempo, una introducción al pasado y a lo que no vuelve.

La filosofía es el pensamiento de la filosofía misma y de su proceso. Es la eterna actualización de lo pretérito, el intemporal presente del pensamiento. Pues éste siempre es algo intemporal dentro de lo temporal. La filosofía no hace más que documentar su propia esencia, es decir, de ser lo Absoluto en lo relativo, lo en sí mismo eterno en lo que está en el tiempo.

Esto rige en general. Pero en la historia hay ciertos pensadores individuales frente a los cuales Hegel tomó una po-

sición que lo caracteriza. Sólo con respecto a pocos encontramos en él un tratamiento consciente: ante todo, para Aristóteles y Kant y, con ciertas limitaciones, también para Platón. Los demás sólo se recuerdan por motivos implícitos en el contenido; pero se los puede destacar. Únicamente mencionaremos a los más importantes.

La posición de Hegel con respecto a Kant estuvo al unísono determinada por la que adoptó frente a Fichte. Tal es lo que en primer lugar rige para su crítica del deber ser. Pero ello no agota su relación con Kant. El pensamiento de Kant había considerado una serie de cuestiones; pero se apartó de ellas con repugnancia crítica. Justamente son las que Hegel consideró de modo positivo. Para él tuvieron la fuerza de atracción metafísica capaz de llevarlo al centro. Ya Fichte y Schelling habían roto el hechizo de la "crítica"; pero en Hegel, a partir de la tendencia contraria, llegó a ser algo completamente opuesto.

Desde este punto de vista, los "conceptos de reflexión", considerados por Kant como "anfibólicos" y por eso excluidos de la construcción de la *Analítica trascendental*, son un instructivo ejemplo. Los dos primeros pares, unidad y multiplicidad, concordancia y oposición, tuvieron en Hegel un papel predominante. Lo más sorprendente ocurre con el concepto de contradicción, anfibólico por excelencia, que para él es el conductor de la dialéctica. Por todas partes, Hegel encuentra tesis y antítesis y siempre las lleva al colmo de su contradicción. Buscó y desarrolló, con singular preferencia, todo lo que se contradice y le dio el valor esencial, esto es, filosóficamente positivo. Y se podría añadir: lo que Kant rechazaba, la anfibólico como tal, es lo valioso para Hegel, Pues todos los conceptos especulativos son multívocos, tornasolados, fluentes, es decir... anfibólicos. La contradicción es aquí extrema, porque se rompen los límites de los conceptos fijos. Mas, justamente por eso, merecen ser conceptos fundamen-

tales y especulativos. Entre los más bellos ejemplos de la dialéctica hegeliana se encuentra el tratamiento de la relación entre "lo interno y lo externo". Kant se había aproximado a su positiva valoración, en su nota a la "Anfibolia"; pero Hegel, al hacer culminar la ambigüedad, logró un sentido claro y simple de los dos conceptos: lo idéntico en su oposición.

Esto sólo es un preludio, pero profundamente simbólico, para toda relación histórica entre Hegel y Kant. Otros conceptos son más accesibles. Para Kant la "dialéctica" es el gran campo de la apariencia y contra ella se tiene que levantar la crítica que impone sus límites. Para Hegel es el método universal de la filosofía, pues es el que descubre la esencia de todas las cosas. Kant trata de resolver las antinomias cosmológicas con prudente mano: las disensiones de la razón tienen para él algo de chocante, de inquietante. Para Hegel las antinomias son los elementos vitales de la filosofía: las descubre por todas partes y ellas nunca obstruyen el camino que lleva a la síntesis, es decir, a lo que va más allá de lo antinómico. Las "ideas" constituyen en Kant un problema metódico, su sentido positivo es "regulativo"; Hegel, al entenderlas como infinitas —en su significación plenamente kantiana— las convierte en el fundamento de todo lo real. La teleología, que Kant, con limpio análisis y con ciertas reservas, limitaba a ciertos problemas, es convertida por Hegel en el principio universal de las formas del ser, puesto que estimaba que las formas inferiores tienden a las superiores. Kant no había tratado los problemas de la Ontología tradicional (salvo cuando se constituía en teología, cosmología y psicología especulativas). Sólo había objetado su carácter deductivo; pero no se atrevió a entrar en ella; Hegel la trató extensamente en los primeros dos tomos de su *Lógica* y, por cierto, en cuanto sistema: su método no sólo es deductivo, sino también puramente dialéctico y *a priori*. En su *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, Kant había impuesto al

apriorismo de la razón pura una ley, entendida como límite: sólo podía haber conocimiento *a priori* de los objetos de la "experiencia posible". Hegel no sólo derriba este límite, sino que supera otras vallas críticas. El apriorismo vuelve a tener la universalidad que tenía en Leibniz; no hay objeto alguno a que no se extienda; y, por cierto, no se trata del "entendimiento intuitivo", repudiado por Kant, sino del concepto, de un concebir por completo discursivo.

Sería fácil prolongar esta serie de oposiciones. Pero el núcleo objetivo no reside en los detalles, sino en lo principal, que se expone del modo más visible en el concepto de "cosa en sí". Kant le había asignado un puesto que trascendía los límites del conocimiento. Es el "noúmenon en sentido negativo", una totalidad que el entendimiento finito no puede captar. Para Hegel también es, en rigor, un noúmenon (objeto del pensar), pero en "sentido absolutamente positivo"; también para él es una totalidad y, por cierto, universal, es decir, un "todo", pero es ley universal de la realidad que la verdad sea el todo. Hegel admite un conocimiento que está más acá "de lo en sí de las cosas"; el del "pensar razonante", y aun más el del "pensar representativo". Pero sabe que hay un conocimiento que lo capta: el "pensar especulativo", que otorga fluidez y movimiento a los conceptos de otro modo fijos, y que intuye lo íntimo en lo externo: en el fenómeno lo que se manifiesta (lo que es en sí). El "pensar especulativo" está tan seguro de ello que en la esencia del fenómeno concibe *a priori* su ley fundamental, a saber: que en general *sólo* puede "manifestarse" aquello que es en sí, que el fenómeno sin un ente en sí mismo que se manifiesta en él, no sería manifestación, sino un vacío aparecer. Lo que este conocimiento sabe de antemano es precisamente que todo lo que se manifiesta es también en sí mismo y que es imposible conocer fenómenos sin conocer entes que son en sí mismos.

Si atendemos a este punto central, la imagen del todo varía

fundamentalmente. Lo "empíricamente real", como decía Kant, es también real en sí mismo: bastará con penetrarlo especulativamente. Todos los "objetos" trascendentales, dondequiera que residan o sean —y todos los objetos filosóficos son trascendentales—, son susceptibles de ser captados por el concepto especulativo, puesto que no son objetos trascendentes al ámbito del conocimiento.

Y con esto llegamos al punto que a todos llama la atención, aunque no sea por sí mismo comprensible: a la oposición entre crítica y sistema, o como también se podría decir, entre crítica y metafísica. El trabajo que ocupó la vida de Kant, desde el comienzo de su período crítico, estuvo al servicio de la crítica, y la posteridad ha interpretado eso como una condena de la metafísica. El aspecto negativo de la *Dialéctica trascendental* parecería afirmarlo. Hegel es visto como el gran reincidente, como el que no ha entendido la labor de la crítica y que, por eso, y sin preocuparse de ella, ha vuelto a construir "dogmáticamente" una metafísica; es decir, un castillo de naipes, como todo sistema dogmático. Pero quien vea aquí tan sólo el contraste y no la síntesis o la continuidad, no se enfrentará, en general, con el auténtico Hegel; olvidará que Kant había pensado su crítica como los prolegómenos a una futura metafísica; que él, a lo largo de toda su vida, tuvo ante los ojos el plan de un sistema de la razón pura basada en la crítica; que el camino que va de Kant a Schelling estaba cruzado, desde hacía mucho, por fecundos senderos que el trabajo de Kant había dejado abiertos, y que el sistema de Hegel no es más que la consecuencia última de tal desarrollo.

También desde el punto de vista del contenido, esta relación es positiva. En primer término, Kant había encontrado en la razón práctica el acceso a la metafísica; Fichte, basándose en ella, creó un sistema fundado en el deber ser, que Schelling trasladó al cosmos y Hegel universalizó. Y pudo hacerlo porque de las propias tesis de Kant sacó las más ra-

dicales consecuencias. Lo que al pensamiento antiespeculativo le aparece como una refutación —la serie de antítesis antes mencionadas a las tesis de Kant— constituye, justamente, su propia consecuencia, su necesaria totalización, pues mediante ellas son "verdaderas" al llegar a ser "totales".

Por su forma, las tesis de la crítica son negativas. Pero el sentido de la negación no se encuentra en la aniquilación, sino en el avance hacia algo positivo. El oculto "poder de lo negativo" consiste en que la negación involucra algo positivo. Kant había realizado las negaciones sin advertir en ellas su poder. La mirada de Hegel las penetró y valoró: de sus manos surgió el "sistema de la razón pura" esperado por Kant, es decir, la nueva metafísica que es la síntesis de la antigua y de su crítica.

La relación de Hegel con sus antecesores no siempre fue tan íntima, aun cuando salte a los ojos, como ocurre con Spinoza. La unicidad de la sustancia, el panteísmo, la tensa forma sistemática, parecerían delatar una profunda concordancia. Pero Hegel juzga estas cosas con bastante rigor. Considera que la sustancia de Spinoza no es vital; y, por tanto, encuentra inconcebible que de ella pueda surgir algo. El juicio de Fichte, según el cual Spinoza había "matado" a Dios, es también el de Hegel. Con respecto a la naturaleza y al espíritu, Hegel aceptó lo que había de positivo en la teoría de los atributos, pero incluyéndola en una relación de más amplio contenido, es decir, en la concepción de lo Absoluto. La exposición de las categorías de lo Absoluto, que Hegel realiza en su *Lógica*, puede ser sin más considerada como la que deseaba Spinoza: como una "geometría" que desarrolla los atributos y modos divinos según una deducción rigurosamente metódica, y que de este modo produce, a partir de su viviente diversidad, la abigarrada riqueza del mundo. En esta producción hay una rigurosa necesidad, concebida *a priori*, aunque no por eso sea una necesidad "matemática".

Desde este punto de vista, la filosofía de Hegel se presenta como el spinocismo consecuente y llevado hasta el fin.

Leibniz penetró con mayor profundidad en su pensamiento; pero su relación con él no es tan inmediatamente visible. Para las mónadas, en riguroso sentido, no hay en Hegel espacio alguno. Lo que Leibniz había desprendido de ellas, es decir, el reino graduado de las formas del mundo y su unidad; la interior participación de la totalidad del mundo mediante el concepto de representación —que en los grados más altos y por una autopenetración (la "reflexión en sí" de Hegel) llega a ser conciencia—; el puro apriorismo del conocimiento, y el tener en sí mismo, como destino, a la propia determinación, que al desplegarse exterioriza lo íntimo: todos estos puntos, son partes indiscutiblemente esenciales de la imagen hegeliana del mundo que, con pleno derecho, hacen posible considerarlo como un leibniciano, y por cierto, como el primero consecuente y congenial.

Pero esto no es todo. Con Leibniz, por lo menos en su primera fase, se extinguió una parte de la filosofía medieval de los universales. La *scientia generalis*, según su plan, no sólo es un sistema de categorías ontológicas, sino también un intento por comprender sus relaciones, sus síntesis y sus penetraciones a partir de leyes. El ensayo siguió siendo externo; en lo esencial, no fue más allá del esquema de la combinatoria. Por decirlo así, aguardaba todavía el sentido propio de la cuestión, que sólo se podía encontrar en una total legalidad capaz de constituir, por detrás del aspecto externo (la combinatoria), la vida interior de los conceptos que se combinan. Semejante legalidad no sólo se encuentra en la dialéctica de Hegel, sino que también es recorrida a lo largo de todo el reino de los principios. La combinatoria se incluye en el flujo viviente, en el movimiento propio de las categorías. Ya no se trata de un nexo suplementario, sino de un originario entrelazamiento y de su dinámica. Pero en su forma de manifestación externa, la combinatoria sigue existiendo en el

entendimiento finito. Puesto que Leibniz había llamado a la totalidad de las ideas "entendimiento de Dios", resulta que la *Lógica* de Hegel no es otra cosa que el pensamiento de este "entendimiento divino".

Hegel es afín a Leibniz en lo más íntimo, es decir, por su multilateralidad, su poder receptivo y valorativo; pero la universalidad es, en ambos, diferente. Leibniz no pudo, en manera alguna, hacer converger los diversos elementos históricos que en él se reunían. En el pensamiento de Hegel dichos elementos convergían de modo efectivo, aunque como es natural, de una manera más complicada. El fundamento de este resultado se debe buscar, en primer término, en la mencionada relación entre la combinatoria y la dialéctica; y, en segundo lugar, en el carácter ontológico de la *Lógica* de Hegel, que es la teoría racional del ser, *la scientia generalis* realmente universal, al par que la *philosophia prima*, que si bien difiere de la de Christian Wolff, cumple, en el tratamiento de la mayor parte de las cuestiones fundamentales, las intenciones de éste.

De aquí se puede inferir que ciertas tendencias del realismo conceptual, como existían en la alta Escolástica, deben revivir y alcanzar justificación en Hegel. Ellas lo impulsaron a la ontología, ante todo a la clásica, basada en la lógica. El supuesto fundamental de tal realismo —aunque no siempre expresado— es que los conceptos del pensamiento pueden captar las esencias (*essentiae*) de las cosas porque éstas se hallan inmediatamente contenidas en ellos. La sustancia formal y el contenido conceptual se aproximan entre sí al punto de coincidir sustancialmente. La consecuencia de semejante teoría fue la gran importancia dada al conocimiento conceptual lógicamente configurado, que desde el punto de vista objetivo y por su esquema —en lo fundamental deductivo— involucraba un total apriorismo. Pero en Hegel esta fundamentación lógica llega a sus consecuencias extremas: la ontología se incluye, de manera radical y absoluta, en la lógica;

el curso dialéctico del despliegue conceptual es, al mismo tiempo, el curso real del despliegue del mundo. Dicho escolásticamente: es el más extremo y osado realismo conceptual que conoce la historia de la filosofía: ni siquiera en la Edad Media fue soñado con mayor radicalidad. La rehabilitación, contra Kant, de la prueba ontológica de la existencia de Dios, sólo es una consecuencia de su posición, pues Hegel no vio en este argumento la *ultima ratio* de nuestro conocimiento de Dios.

Sin embargo, también hay espacio en Hegel para la tesis contraria, la del nominalismo. Pues existen conceptos artificialmente forjados y secundarios, que filosóficamente carecen de valor y que sólo son "palabras". Se trata de los conceptos abstractos, y rígidos, propios del "pensar razonante". Inclusive nuestros conceptos son, por lo común, de esta clase. Sólo el pensamiento especulativo es capaz del concepto que concibe, del concepto fluente y que jamás puede ser fijado por los términos; sólo el concepto móvil coincide con la cosa y es su esencia. Así pues, en más de una dirección, Hegel es un escolástico, tanto como un leibniciano o un kantiano. En él hay una síntesis del realismo y del nominalismo, que el pensamiento medieval, con sus teorías extremas, no pudo alcanzar.

No es fácil encontrar un término para las tendencias históricas que convergen en Hegel, como en un gran foco. Los antiguos están presentes en su pensamiento en mayor medida de lo que lo estuvieron en sus sucesores. El dialéctico buscó, y encontró, su modelo en Platón. Lo sabía y lo tuvo en cuenta. Es el primer lector moderno del *Parménides* platónico que descubriera el sentido oculto de este difícil diálogo. Tampoco es extraño que haya sido el primero en quien reviva la esencia de las "Ideas" platónicas. Platón concibió y fijó, por primera vez y para todos los tiempos, la determinación fundamental del ser ideal: éste es "lo que siempre es", "lo no-sensible" (suprasensible); lo dado, tan sólo, a una visión espi-

ritual; es lo que el "alma" encuentra en ella misma al contemplar su propia profundidad. Sin embargo, el ser ideal no es lo que el alma infiere o lo puesto por ella; no es "pensamiento" alguno, o mero "objeto de pensamiento", que existiría o se extinguiría con el pensar (o el "intuir"). Es el "ejemplar" de todo lo real, sin ser real, en modo alguno; es algo que está por encima de la realidad, algo "que es siendo"; es lo "que es en sí" en todo lo que aparece, nace y muere.

Desde antiguo se han separado, por su relación con la esencia de las Ideas —tal como Platón lo había profetizado— "los buscadores del saber" de los "incultos artesanos". La eterna piedra de toque para determinar el sentido "filosófico" de alguien, está en saber si es capaz de entender aquella tercera forma de ser como un "ente en sí mismo", a pesar de que no sea real, ni tampoco pensada. Pues el que tenga la capacidad de entenderla, también entenderá el mundo real y el pensado; pero al que no la comprenda, le será negada la esencia de ambos mundos. Quizá nadie haya sido tan congenial de Platón como Hegel, pues no siempre los que, por representar algunas tesis platónicas, se han llamado durante siglos platónicos, han tenido una comprensión congenial de él. Al comienzo del segundo tomo de su *Lógica* Hegel señala, como nunca se había mostrado antes, el camino que conduce a las Ideas en el sentido de la profundidad (hasta su "raíz"). Pero además de indicarlo, lo transitó. La "teoría de la esencia" es la de las Ideas, vista en su totalidad y desarrollada en todos sus contenidos.

La relación entre Hegel y Aristóteles constituye un capítulo aparte. A pesar de la inmensa influencia de Aristóteles en la historia, son muy pocos y solitarios los que se han vinculado con él de un modo viviente, es decir, no tradicional. Aristóteles fue un punto culminante de la Antigüedad y el número de los que en cualquier época se pusieron a semejante altura es muy limitado. Son muy pocos, por decirlo así, los que por encima de los jefes de los innumerables pe-

queños espíritus, se pueden saludar entre sí de cumbre a cumbre, y sean capaces de verlo en su plena magnitud. Plotino, Santo Tomás y Leibniz encabezan a los que están en tan alta perspectiva. Pero quizá haya ciertos hilos que conducen aun más directamente de Aristóteles a Hegel, en cuyo caso éste habrá visto la talla originaria del antiguo maestro, pasando por encima de tales intermediarios.

Para comprender a Aristóteles disponemos actualmente de un camino mucho más estrecho que para entender a Hegel. Pero para la reelaboración histórica, ambos pensadores nos ofrecen una relación complementaria, que resulta de su interna proximidad: frente a la lejanía histórica de Aristóteles, Hegel —por la menor distancia a que está de nosotros— es una clave; y frente a la superioridad especulativa de Hegel, Aristóteles —que siempre se sitúa ante lo inmediatamente dado— es un acceso. No sin razón, muchos intérpretes han considerado a Aristóteles como empirista; pero su magnitud especulativa no siempre ha permitido valorar en su alcance el punto de partida empírico. Aquí hay una particular superioridad de Aristóteles sobre Hegel, pero no un contraste.

Veámoslo con un ejemplo. La inducción es, en Aristóteles, "conducción" a la esencia de la cosa; pero ésta no "nace" de ella. La esencia es el *eidos*, lo universal. El caso particular puede "conducir" a lo universal porque ya lo contiene. Según Aristóteles no existe, en manera alguna, un universal que exista "por sí". En ninguna parte lo universal se ofrece "en" lo individual, en las cosas, sino que lo universal lo es "de ellas". El pensamiento que lo percibe por sí mismo, en su aislamiento, es abstracción. Y, precisamente, tal es la tesis de Hegel: lo universal abstracto no es lo "verdaderamente universal", que siempre es un universal "concreto".

La profunda afinidad entre ambos pensadores radica en sus métodos. A primera vista la aporética y la dialéctica parecen ser en extremo diferentes. Aquélla es facultativa, es decir, un procedimiento conscientemente provisional; ésta

es algo difinitivo y concluyente; es el método que conduce a todas las soluciones. Pero lo primario y más importante es en ambos lo mismo: el desarrollo del problema, el descubrimiento de las dificultades, desacuerdos y contradicciones, realizado sin prejuicios y no interrumpido por abismo alguno. En ninguno de los dos se dan por supuestas teorías, sistemas o posibilidades de solución. Tal amplitud de miras en una semejante problemática abandonada a las cosas mismas, sólo ha existido una vez, tanto en la Antigüedad como en la Época Moderna: allá en Aristóteles; aquí, en Hegel. La dialéctica hegeliana continuamente conduce a contradicciones; pero es un hecho hoy casi olvidado que también a la aporética de Aristóteles le pasa lo mismo en casi todas las cuestiones fundamentales; tal es lo que ocurre, por ejemplo, en el problema del movimiento, del alma, del *eidos*, de la energía, de lo individual, de la divinidad. La consideración de las soluciones impidió ver lo que en Aristóteles ocupaba el mayor espacio: las aporías mismas.

Si no hubiera sido por eso, no se habría pasado por alto que los principios de Aristóteles tienen, todos, estructura dialéctica. En efecto, en estos principios se acepta la contradicción descubierta en el problema y, sin debilitarla o anularla, se la introduce en la esencia de la cosa. No son soluciones de la contradicción, sino síntesis de lo contradictorio; es decir, son soluciones especulativas o dialécticas. El movimiento es, según Aristóteles, la realidad de algo meramente posible, "en tanto" es meramente posible; o también: la perfección de algo imperfecto, "en cuanto" es imperfecto. El alma, entendida como principio vital, es "entelequia primera" del cuerpo orgánico. Ahora bien, la entelequia es perfección, y realización; pero en cuanto "primera", existe justamente antes de la perfección y realización; por tanto, está más acá de sí misma. El *eidos* es el principio formal de la cosa; pero en él están supuestos los géneros más universales: es y no es principio. La energía es realización de

algo posible (potencia); y, de acuerdo con ello, Aristóteles enseña su "prioridad" con respecto de la potencia: luego es condición de su propia condición. La cosa individual es el *concretum* de forma y materia; pero la determinabilidad formal incluye la determinabilidad específica de la materia: por tanto es la unidad de ella misma y de su opuesto. Finalmente, la divinidad es el "motor inmóvil"; pero, al mismo tiempo, la identidad entre lo que piensa y lo pensado, en lo cual Aristóteles vio muy bien la imposibilidad de que el que piensa pueda, en cuanto pensado, ser idéntico consigo mismo, entendido como ser pensante. En todos estos ejemplos no se puede, en absoluto, desconocer la admisión de lo contradictorio en la estructura de los principios; tampoco es posible desconocer que la contradicción es aquí lo propiamente dominante y lo conscientemente realizado. Semejante admisión de la validez de la contradicción, que es positivamente recogida en la síntesis, no difiere, desde el punto de vista del método, de Hegel. También el método de Aristóteles se elabora con los mismos medios y llega a resultados de idéntica estructura.[12]

Aristóteles es el creador de la lógica. Kant pensaba que después de él, la lógica no había avanzado un paso. En caso que tuviese razón, la de Hegel sería el primer avance histórico sobre la de Aristóteles. Nadie puede negarle su novedad. Es el verdadero "nuevo órgano" de la filosofía y de que, como tal, sigue en línea recta a la tendencia aristotélica. Porque también Aristóteles es el iniciador de la ontología, su lógica es, al mismo tiempo, lógica del ser. Las dependencias del silogismo tienen significación gnoseológica porque simultáneamente son dependencias del ser. El *terminus medius* transmite realmente lo esencial del concepto mayor a la especie o al individuo. Y también en la dialéctica

[12] Para prueba de lo dicho, así como para los siguientes puntos, cfr. mi artículo titulado *Aristoteles und Hegel* en las *Beiträgen z. Philos. d. deutschen Idealismus*, III, 1. Erfurt 1923.

todo es mediación, transmisión, tanto del pensamiento como del ser.

La lógica formalista de los tiempos posteriores perdió de vista el originario sentido ontológico, propio de todo lo que es lógico. Hace surgir los juicios de los conceptos, como si éstos existieran antes por sí mismos; y del mismo modo deriva las conclusiones de los juicios. Pero, según Aristóteles, el concepto se origina en el silogismo: es resultado y no comienzo; toda nota se inserta, como predicado de un juicio proporcionado por la cadena del silogismo, en el concepto. La determinación esencial de una cosa *(essentia)* tiene por detrás de sí una larga serie de tales inserciones: la serie progresiva y creciente de las *differentiae*. El *eidos*, entendido como resultado, es lo complejo, lo concreto. Sólo en este sentido —no en el de los universales— es, al mismo tiempo, principio del ser, es decir, sustancia formal de las cosas. Pero tal es la posición fundamental de la *Lógica* de Hegel. A tal punto le es central que la importancia de la tesis se desplaza al otro lado: lo extraño no es que los conceptos sean la esencia de las cosas, sino que las esencias fundamentales de éstas sean conceptos. El nuevo órgano desarrolló la cuestión exclusivamente por el lado ontológico. El ser se hunde en su profunda raíz, en la esencia, y emerge de ella como de su fundamento. Pero en la reflexión interna, la esencia se muestra como concepto. "La cosa surge a la existencia" a partir del *eidos*, pues ocurre desde el "fundamento" y la "verdad" del fundamento es el concepto.

Pero no por eso debemos desconocer las profundas diferencias entre ambas teorías. Para Aristóteles la materia sigue siendo la contraparte de toda forma. En ella se apoya la realidad y la individuación. Para una materia así entendida no hay en Hegel espacio alguno. Antes bien, ella está absorbida en las categorías de lo Absoluto. Aquí todo es lógico; lo alógico no existe, lo que no significa que todo sea racional en el sentido de lo cognoscible. La admisión

de lo irracional (de la materia) se delata claramente en la antitética, que se repite paso a paso, y no en menor medida en las "síntesis" que provienen de ella. En las síntesis la contradicción no se resuelve, sólo se "supera"; es decir, está recogida, contenida y adentrada en el todo unitario de la cosa. Pero lo individual es, como en Aristóteles, lo inesencial. También en este punto se encubre, por detrás del contraste exterior de las teorías, su interior paralelismo.

Si descendemos un piso más en la teoría de la esencia, tropezamos con una serie de tesis acerca de la identidad, muy diferentes, por cierto, en ambos pensadores, pero que dicen lo mismo. En Hegel todo desemboca en identidades que, lejos de ser tautologías tienen naturaleza sintética. Los predicados *son* el sujeto; lo contradictorio *es* la unidad de la cosa (su verdad); el concepto *es* la esencia del ser; la causa *es* el fin; lo real *es* lo racional; lo que es en sí (determinación interna) *es* ser-para-sí, los grados históricos *son* los grados lógicos. Esta enumeración podría ser ampliada a gusto; la identificación sigue siendo siempre la misma. Es posible perseguirla a lo largo de toda la dialéctica: desde el ser y la nada (que también son idénticos) hasta la razón que se concibe a sí misma. En el fondo es una única identidad que se prolonga y transforma. Sus miembros, al encadenarse, abarcan la envergadura entera del contraste y de la contradicción; pero en los miembros superiores, la identidad retorna al principio y el círculo se cierra. A este hecho corresponde la tesis fundamental de que toda diversidad sólo es la interior riqueza de formas de uno y el mismo Absoluto, cuyas categorías, al separarse, conservan su mismidad.

Lo asombroso empero es que este modo de filosofar con identidades ya está prefigurado en Aristóteles, y con el mismo tácito supuesto: que una y la misma esencia fundamental se va mostrando con formas diferentes. Las diversas direcciones de los problemas conducen a esto de un modo na-

tural, por decirlo así, con obligatoria convergencia. El *logos* (entendido como concepto pensado y definido) es idéntico al *eidos* (a la determinación esencial); el *eidos* es idéntico a la sustancia formal; la sustancia formal a la pura energía; la energía pura al origen del movimiento (causa eficiente); el origen del movimiento al *telos* (fin, perfección); el *telos* –fin último– al *nous* (al pensar que se piensa a sí mismo). Se ve fácilmente que en esta cadena de principios se reúne el inventario de la metafísica aristotélica (inclusive está la materia que es, justamente, lo alógico). Pero lo que no se ve con facilidad es el hecho de que esta cadena se vuelve sobre sí misma, que se cierra en círculo, o que casi se cierra. Pues el pensar con que comienza el *logos* es, en el fondo, el mismo pensar que en el *nous* absoluto se concibe a sí mismo. La *Analítica (Lógica)* que expone la legalidad del primero, es la del pensar humano, finito. Pero éste se muestra después como una forma aparencial del pensar absoluto, que es su propio objeto. Inclusive desde un punto de vista objetivo, ya en la analítica del pensar se tiene a sí mismo por objeto. La cadena, por tanto, ya está realizada en el primer eslabón y el último la expresa. Y en esta circunstancia se debe ver el motivo por el cual en la *Metafísica* se puede mostrar la legalidad lógica como legalidad formal del "ente en cuanto tal", es decir, como ontológica.

Si en esta cadena de identidades prescindimos del residuo externo de la materia, las ideas metafísicas fundamentales de Hegel están en ella efectivamente prefiguradas, y Hegel se nos presenta como plenamente aristotélico, o hasta como el que ha realizado sus pensamientos hasta el fin. En la larga serie de intérpretes, comentadores e imitadores de las ideas de Aristóteles, nadie lo ha concebido con tal profundidad, y menos aun, nadie ha sido capaz de intuirlo así.

Pero el reverso de este motivo fundamental es algo muy visible y conocido: la imagen, común a ambos, de la unidad

del reino graduado de todo ente y la teleología de las formas del mundo. Para Aristóteles, como para Hegel, la teleología del proceso sólo es un fenómeno parcial. Por detrás de él, como un todo único, está la tendencia de las formas inferiores a las superiores. Dicha tendencia se presenta, además, de tal modo, que la forma inferior siempre es en sí misma incompleta y sólo se realiza en la superior. La "materia específica" tiene su plenitud (*Telciosis*) en el *synolon* configurado (*concretum*) es decir, en el "cuerpo físico"; éste, a su vez, tiene la suya en el organismo; el organismo en el ser viviente animado; el ser vivo en la "vida política" (hombre); el hombre en la felicidad (eticidad); la felicidad en la visión espiritual (*nóesis*); la *nóesis* en la autoconcepción del *nous*. Lo último a que se llega es el *nous* divino, ponderado como "vida" pura y "suprema beatitud". Todo lo que es, tiene implícita la tendencia a elevarse hasta este punto. Su camino es la teleología de las formas.

Y ¿cuál es la posición de Hegel? La misma teleología conduce el proceso dialéctico desde lo inferior a lo superior, de acuerdo con el principio: "lo verdadero es el todo". Pues lo inferior siempre es, en sí mismo, algo a medias, que tiene su verdad fuera de sí, por encima de sí y que sólo se totaliza a sí mismo en la forma inmediata superior. El ser tiene su verdad en la esencia; ésta en el concepto; el concepto en la *Idea*; lo físico en lo orgánico; lo orgánico en la conciencia, y lo mismo ocurre con el saber, el conocimiento, la comunidad, la moralidad, el Estado, la historia, el arte, la religión, la filosofía. Hegel tuvo una clara conciencia del hecho de que esta gradación es la de Aristóteles. Pues en las últimas páginas de la *Enciclopedia* caracteriza el término final con las palabras tomadas del texto griego del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles: "Por tanto, el *nous* se piensa a sí mismo, en virtud de su participación con lo pensado... de tal modo que el pensar y lo pensado son idénticos." Con tales palabras Aristóteles se refería al

"Primer motor", a Dios. Con ellas Hegel piensa en la autoconciencia filosófica. Sin embargo, ambos mientan lo mismo: lo Absoluto uno, la razón. Y por cierto, con esas palabras, ninguno de los dos piensa en el modo según el cual lo Absoluto reside en el principio de todas las cosas, es decir sin desplegar, sino en la manera como se realiza en el fin. Justamente la filosofía es la autoconciencia, el espíritu eterno cumplido en nosotros.

La teleología de las formas se diferencia de la teleología del proceso en que en éste no se atiende tanto al *telos* mismo, sino al ascenso hacia él, a la serie graduada. El ascenso es "el mundo". Tal es lo que visiblemente habían pensado Aristóteles y también Hegel; pero éste lo expresó por primera vez conscientemente: los grados no desaparecen al ingresar en lo superior; y tampoco ocurre eso al llegar al final, sino que se conservan en su totalidad. Si se quisiera separar el anillo final del proceso graduado, ya no sería el todo. El término último, concebido correctamente, tiene todos los grados, no fuera de sí sino en sí mismo: es la plenitud de las formas del "proceso" circularmente desarrollado en una totalidad íntegra. Aquí se muestra en forma claramente dialéctica la tesis metafísica fundamental. El *telos* es el anillo final y, al mismo tiempo, no lo es (puesto que es el todo); tiene el proceso en sí y fuera de sí; el proceso está en él tanto superado como no superado; ha desaparecido y, sin embargo, está allí, en su integridad.

6. Vida, formación y escritos de Hegel

Hegel nació en Stuttgart en el año 1770. Su padre era un prestigioso funcionario público de Württemberg, descendiente de una familia protestante que en el siglo XVI había tenido que huir de Carintia debido a persecuciones religiosas. En su casa paterna el joven fue tranquilo y sin aventu-

ras; y también, al parecer, sin grandes estímulos. No fue como Schelling, un muchacho prematuramente maduro, ni como Fichte un joven de fogosa inteligencia; tampoco estuvo conmovido por un oscuro ímpetu o una fantasía de alto vuelo, como los jóvenes románticos. Su personalidad maduró lentamente, como después su filosofía. Todo en su desarrollo es elaborado de modo continuo, circunspecto y orgánico: invisible en sus comienzos, pero plenamente pensado y probado cuando llega a luz.

Su época estudiantil se extiende entre los años 1788-93. Junto con Hölderlin y Schelling los pasó en el seminario protestante de Tubinga. La riqueza de los tesoros espirituales que aquí lo penetraron —es difícil decir si por el estudio o la amistad— fue algo para siempre decisivo en su vida. Mientras conocía los escritos de los antiguos y las fuentes del cristianismo, los sonados acontecimientos de la época —la revolución en Francia y la expansión de las ideas revolucionarias en Alemania— despertaron en él su sentido por los problemas del derecho, del Estado y de la historia. Al mismo tiempo, la filosofía kantiana —que cayó en un terreno bien preparado— le dio el impulso decisivo a su búsqueda intelectual. Pues, desde temprano, se había enfrascado en la lectura de los escritos de Christian Wolff, tanto que en sus primeros trabajos escolares defendió tesis de la ética wolfiana.

Su progreso ulterior estuvo impedido por causas de orden material. En Berna y Francforte pasó siete años como preceptor. En esta época, todavía próximo a la filosofía de la identidad de Schelling, forjó el plan de su sistema posterior. Presentó las ideas fundamentales de lo que, a los treinta años, sería la primera de sus publicaciones: *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* (1801). Ayudado por éste, se habilitó, en el mismo año, en Jena; participó en su *Periódico crítico de la filosofía*, y enseñó, convencido al comienzo de que estaba identificado filosóficamente con

Schelling. A sus amigos estudiantiles de Tubinga les ocurrió lo mismo que, a su debido tiempo, les pasaría a Fichte y Schelling: sólo vieron el contraste una vez que estaba explícito y cuando ya no se podían reconocer en él. La germinación del modo independiente de pensar se ocultaba. En el *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu* se encuentra el testimonio de su ruptura con Schelling. Éste, mortificado, se volvió contra él. Por la brusquedad de su separación no pudo ver que el trabajo de Hegel era la intrínseca consecuencia de su propia tesis. En adelante no le fue posible considerar a su amigo de juventud —que entre tanto lo iba aventajando lentamente pero de un modo definitivo— más que como un desertor y falsificador de la causa común. Ignoró que Hegel, ya antes de 1801, lo había sobrepasado.

La época de Jena fue para Hegel rica en rendimiento, éxito y continuidad de trabajo. Inició sus cursos con una lección sobre *Lógica y metafísica*. A ella pertenece también, en colaboración con Schelling, un *disputatorium philosophicum*. Volvió a repetir este curso muchas veces en los semestres siguientes hasta el verano de 1807, fecha en que lo fundió con una introducción a la *Fenomenología del espíritu*. Los temas de sus lecciones fueron los siguientes: *Derecho natural, público e internacional, Lineamientos fundamentales de toda la filosofía, Sistema de la filosofía especulativa, Sistema de la filosofía, Filosofía especulativa de la naturaleza y del espíritu*, titulada por segunda vez *Filosofía de lo real*. Además se suman ciclos sobre *La matemática pura* (aritmética y geometría) y acerca de la *Historia de la filosofía*. Añadió las matemáticas cuando fue profesor extraordinario en 1805.

El título de sus lecciones —*Lógica y metafísica*— expresa claramente que ya entonces elaboraba su obra en la dirección que más tarde constituiría el frente amplio y explícito de sus problemas. Las disciplinas fundamentales —la lógica y la metafísica— adquirieron desde el comienzo una forma

muy determinada. Hoy nos son accesibles en un borrador manuscrito, pero bien limado, con el título de *Lógica de Jena* (editada por G. Lasson en 1925) y, de este modo, está a nuestro alcance una fuente fundamental de la historia del nacimiento de la ulterior *Lógica* grande, que no sólo realiza, sino que también rebasa las perspectivas bosquejadas en su escrito primerizo.

La obra principal de este período es la *Fenomenología del espíritu* (1807). En ella Hegel alcanza la altura de la nueva posición; deja detrás de sí la filosofía de la identidad y, con ello, niega la intuición intelectual de Schelling. Está en plena posesión de su método dialéctico, que sabe manejar con mano maestra. Reunió en un solo y gran parto una plenitud conceptual tan abrumadora y enciclopédica que recibió de sus contemporáneos, y para siempre, la fama de ser un pensador universal, cosa que lo fue siendo de modo siempre creciente. El *Prólogo* de esta obra es un monumental testimonio de su superioridad especulativa. Constituye un programa de todo lo que vendrá; es, por decirlo así, un prólogo al trabajo de toda la vida. Por su realización muestra una madurez que, en las obras posteriores, sólo ocasionalmente ha vuelto a alcanzar. Es un documento único del idealismo alemán, en que se dejan atrás todos los fermentos de la época de Fichte y Schelling. El espíritu filosofante se contempla a sí mismo y al proceso de su formación con calma grandiosidad.

Desde el punto de vista material, la época de Jena fue difícil. La pequeña herencia paterna estuvo muy pronto consumida; y a un profesor se le pagaba muy mal, aun para aquella época. Cuando la guerra napoleónica redujo esencialmente el número de oyentes, Hegel no pudo sostenerse por más tiempo en Jena; tuvo que renunciar a la enseñanza y preocuparse por adquirir dinero. Tal cosa ocurrió inmediatamente después de haber concluido la *Fenomenología*. Tenía que tomar lo que se le ofreciera: por eso aceptó la

redacción de un pequeño periódico de Bamberg. Drásticamente, en dos palabras, nos dice en una de sus cartas que en esta actividad se sintió como "un galeote del periódico". Terminó su empleo debido a un conflicto por cuestiones de redacción. En 1808 Niethammer le volvió a procurar una existencia soportable, cuando logró el nombramiento de Hegel como "Profesor de las ciencias filosóficas preparatorias y Rector del Gimnasio de Nürnberg". El nuevo cargo de profesor era modesto, comparado a las perspectivas de Jena y a su vocación científica, ya en esa época confirmada. Pero era un recurso, y Hegel supo aprovecharlo bien.

Se acostumbró rápidamente a Nürnberg; se casó y pudo vincular felizmente el cargo de profesor con el continuo trabajo filosófico. De la práctica de la enseñanza surgió directamente su *Propedéutica filosófica* (editada como obra póstuma en el tomo XVIII de sus *Obras completas*). En las clases superiores expuso la misma materia de un modo más prolijo; así, durante ocho años, se fue formando, a lo largo de nuevas elaboraciones, un amplio todo: la posterior *Enciclopedia*. Al mismo tiempo, nació la obra fundamental de su sistema, la *Ciencia de la Lógica*. Publicó el primer tomo en 1812, el segundo en 1816.

Esta segunda obra no iguala a la primera por la complejidad de contenido, el brillo de la exposición y la fuerza de sugestión; pero la supera considerablemente por su profundidad conceptual, el rigor metódico y la importancia sistemática de su objeto. Se presenta como la realización de lo que había anunciado antes el *Prólogo*, como si éste no hubiese sido escrito para la *Fenomenología*, sino para la *Lógica*. Y, en cierto sentido, es así. Escribió el *Prólogo* al final, después de haber acabado el libro; y, en efecto, al escribirlo tuvo más en cuenta a lo planeado que a lo realizado. El trabajo de Jena lo había llevado al punto decisivo; y en éste se ubica el trabajo de Nürnberg.

Con frecuencia se ha afirmado que en 1807 el sistema

había surgido realizado y completo del taller de Hegel, como Palas de la cabeza de Zeus. Semejante afirmación pudo ser sostenida por el deslumbramiento que provoca el poder repentino e intuitivo de la *Fenomenología*, que es como el rayo que anticipa el pensamiento. Además, en contraste con Schelling, Hegel se mantuvo fiel a lo largo de su vida a la dirección por él iniciada. Por otra parte, había comenzado tarde, y cuando inició sus publicaciones, los primeros tanteos habían quedado muy atrás. Sin embargo, su proceso avanzaba de modo continuo y sólo terminó con el fin de Hegel. La comparación de las dos obras fundamentales es profundamente característica de lo dicho; y con la *Lógica de Jena* se lo prueba de modo acabado. Era tan poco posible construir sobre ella una filosofía completa del espíritu como sobre la *Fenomenología*. Para ello se necesitaba otra fundamentación, que fue la *Ciencia de la Lógica*. Entre los trabajos que ocuparon la vida de Hegel, ésta señala el punto de la más profunda interiorización, así como la *Fenomenología* había sido el del supremo brillo literario, y el posterior sistema (por ejemplo la *Filosofía del derecho* y la *Filosofía de la historia*) el de la mayor influencia, tanto para los contemporáneos como para la posteridad.

Los amigos científicos de Hegel sabían bien cuán poderosa actividad pedagógico-académica esperaba su verdadero destino en el Rector del Gimnasio de Nürnberg. Desde hacía años, en Erlangen, Berlín y Heidelberg se hacían conatos de llamarlo. La cátedra de Fichte, en Berlín, estaba vacante desde 1814. Hegel era el hombre indicado para volverla a ocupar. En 1816 recibió una interpelación del ministro referida a este asunto; pero el ofrecimiento sólo fue insinuado. Inmediatamente después lo llamaron desde Heidelberg, y Hegel lo aceptó con alegría.

En Heidelberg comenzó con una lección sobre la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y más tarde repitió el curso con una variación en el título: *Filosofía en campo sistemá-*

tico total. Además volvemos a encontrar lecciones sobre *Lógica y metafísica, Historia de la filosofía, Derecho natural y ciencia del Estado.* Como elementos nuevos se añaden la *Estética* y la *Antropología y psicología.* La última corresponde al tema de la posterior *Teoría del espíritu subjetivo.*

En estrecha relación con las lecciones y junto a algunos artículos publicados en los periódicos de Heidelberg, apareció su tercera obra fundamental, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817). La vasta introducción de este libro fue, para los conocedores de Kant y de Fichte una excelente introducción a los más difíciles objetos, y como tal no ha dejado de tener influencia. Por dos veces, en 1827 y 1830, Hegel tuvo que reeditar su obra. En este libro se reúne la experiencia pedagógica de los años de Nürnberg con la madura práctica de las lecciones académicas, en las que se atenía imperiosamente a los límites de la capacidad receptiva de los estudiantes. Acerca de la intensidad con que trabajó durante los dos años de Heidelberg, nos instruyen del mejor modo posible unas palabras suyas dirigidas a Niethammer en 1817: en ese momento leía tres cursos, que eran tan provechosos para él como para los estudiantes, puesto que siendo un novicio profesor universitario tenía "que adueñarse, en sentido propio" de las ciencias que enseñaba. Tal intensidad no sólo favoreció las nuevas obras, sino también y ante todo, a su incipiente pero amplia influencia. En esos años adquirió los primeros partidarios de su causa, que fueron el comienzo de una ulterior escuela. Entre los primeros se encontró el joven Víctor Cousin.

Su llamado a Berlín ocurrió en 1818. La tradición filosófica de la época de Fichte se iba apagando. Se esperaba de Hegel una rápida y completa renovación de la asignatura y del espíritu académico. Al comienzo semejantes esperanzas se vieron frustradas. "Yo estaba ávido —escribía Solger al iniciarse el semestre de invierno— por saber la

impresión que el buen Hegel produciría. Pero nadie hablaba de él, pues era calmoso y aplicado." Hegel no pretendía ser aprobado por la masa. Podía, por cierto, salir al encuentro de la comprensión del auditorio; pero no popularizar a expensas de la cuestión. Su influencia siguió el mismo lento y constante camino que había tenido su propio pensamiento. Pero una vez que empezó a triunfar, su victoria alcanzó una extensión que ningún profesor académico había logrado desde los tiempos de Christian Wolff. Su influencia pasó de la filosofía a las otras ciencias, de la universidad a amplios círculos de hombres cultos y, finalmente, su influjo llegó hasta los organismos del gobierno.

A los trece años de su actividad docente en Berlín, retornó, en sus lecciones, a los antiguos temas de su época de Heidelberg. Con la mayor frecuencia trató de *Lógica y metafísica*; pero también de antropología, estética, filosofía del derecho (designada la mayor parte de las veces *Derecho natural y público*) y cursos de historia. Retornó a la *Enciclopedia*. Ahora se añadieron la *Filosofía de la historia universal*, la *Física racional o Filosofía de la naturaleza*, la *Filosofía de la Religión* y una pequeña lección *Sobre la prueba de la existencia de Dios*. De estos objetos, únicamente publicó en forma de libro la *Filosofía del derecho* (1826), que también contiene su ética de modo resumido. Pero la construcción interior del sistema se presenta en los grandes ciclos de lecciones. Junto a la filosofía del derecho estaban, ante todo, la filosofía de la religión y de la historia, que tuvieron gran influencia.

El éxito no cegó a Hegel. Cierto es que no podía impedir que en el círculo de sus discípulos, cada vez más amplio a medida que transcurría el tiempo, hubiese una especie de adhesión dogmática a sus tesis. Nada más natural que eso en una época en que su filosofía no dejaba a un lado nada que fuese filosófico; y la rigurosa conclusión del sistema, lo forzoso del método dialéctico, así como la altura

especulativa de las ideas fundamentales —a las que, en efecto, no se podía acceder desde puntos de vista parciales— favorecieron este hecho. Pero él mismo no cooperó, en manera alguna, al acrecentamiento de este dogmatismo de Hegel. Su continuo trabajo siempre siguió siendo viviente. En el último trató de los supuestos primeros del todo: fue una reelaboración del primer tomo de la *Lógica*. Pero ya no pudo transformar la teoría de la esencia y del concepto, pues la muerte lo sorprendió en medio de estos trabajos. Murió repentinamente en el verano de 1831, atacado de cólera.

La escuela hegeliana de Berlín llegó a ser lentamente la escuela de un poder espiritual. De sus discípulos y amigos, muchos fueron sus directos colaboradores, tales por ejemplo, como el teólogo Marheineke, los juristas Michelet, Gans, Heming, y otros. Su influencia más tardía se extendió hasta Karl Rosenkranz y Johann Eduard Erdmann. También Bruno Bauer estuvo fuertemente influido por Hegel. David Friedrich Strauss no lo encontró con vida cuando viajó a Berlín para escucharlo. La tan mencionada "división" de la escuela hegeliana en una "derecha y una izquierda" apenas si concierne a la filosofía de Hegel propiamente dicha. Sólo fue posible porque se descuidaron los fundamentos para atender a la actualidad del último problema.

Hegel jamás publicó las partes esenciales de su sistema: la estética, la filosofía de la historia y de la religión y su historia de la filosofía. A los discípulos y amigos les correspondió la tarea de reconstruirlas, después de su muerte, sobre la base de borradores y copias de sus lecciones. En la edición de sus obras completas, que comenzó a aparecer en 1832, estos ciclos de lecciones ocupaban amplio espacio. La *Enciclopedia*, esencialmente ampliada por agregados del editor, tomados de sus lecciones, apareció en dos tomos. Con estas ampliaciones se la conoce hoy como *Gran enciclopedia*. Pero si se atiende al material, esta edición de sus obras siguió siendo, como es natural, incompleta. En nuestros días

Georg Lasson ha tratado de completarla. Su nueva edición de la *Filosofía de la historia* (1920) tiene variantes fundamentales. Otro tanto ocurre con la *Filosofía de la religión.* Además de las ediciones críticas también le debemos a G. Lasson la primera publicación de la *Lógica de Jena* (1923).[13]

En las viejas ediciones faltan muchos de los primeros trabajos de Hegel. De la época de Jena se registran su disertación *pro venia legendi* titulada *De orbitis planetarum* y algunos artículos del *Periódico crítico,* entre ellos uno que trata de *La fe y el saber* y otro *Sobre los modos científicos de tratar el derecho natural* (tomo I). Los trabajos anteriores a 1801 faltan por completo. Entre éstos son de particular interés una *Vida de Jesús,* de la época de Berna y un fragmento del *Sistema* de 1800. Éstos y una amplia serie de otros escritos fueron editados por H. Nohl con el título de *Escritos juveniles de Hegel acerca de temas teológicos* (1907). Otros esperan todavía su publicación.

[13] Yo cito, con mera indicación del tomo, por la antigua edición de las Obras Completas, que ahora vuelve a ser accesible por la nueva impresión de Glockner. En los casos que empleo la edición de Lasson, sobre todo en la *Filosofía de la historia,* cito el título de la obra y el editor.

CAPÍTULO II

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

1. Los comienzos

En su bella *Historia de la juventud de Hegel*, Wilhelm Dilthey ha expuesto por primera vez, y según las fuentes, el proceso evolutivo de la lenta maduración de Hegel. Por el material allí presentado se puede advertir hasta qué punto los motivos fundamentales fueron, desde el principio, los problemas de la filosofía de la religión y del Estado. Desde muy pronto se reveló su extraordinaria capacidad de penetrar en la materia histórica. Pero también el interés por lo efectivo estaba tempranamente apareado con lo especulativo. De la materia histórica se desprendían para él los grandes problemas de la cultura y de la religión, que siempre terminan por pertenecer a la filosofía sistemática.

Desde la época de Tubinga investigó la relación íntima que existe entre el helenismo y el cristianismo. Para Hegel el problema era de antemano actual y, en grado eminente, una cuestión del momento; pero, al mismo tiempo, se trataba de algo especulativo. Ve la antítesis histórica, y se esfuerza por alcanzar una síntesis, que no encuentra al alcance de la mano. En su *Vida de Jesús* ya se halla el concepto de religión racional. Considera que la figura de Cristo es el símbolo de su lucha contra el dogma, el rito, la Iglesia, el sacerdocio e incluso contra la religión "positiva" en general. Este hecho es eterno, y también lo es su símbolo.

Mientras con estas ideas se aproximaba a un amplio panteísmo, Hegel se esforzaba también por cuestiones de derecho público y político. En este punto se atenía concretamente a las relaciones que se daban entre su patria alemana, Suiza y la Revolución francesa; y, desde aquí, se aproximaba a la idea del Estado propia del Derecho natural. En el escrito de Jena sobre el *Derecho natural*, dicho proceso alcanzó cierta perfección. El punto de convergencia de esta línea conceptual con la de la filosofía de la religión reside en el concepto de "razón".

El derecho racional y la religión racional tienen sus raíces en el mismo Absoluto. Cada vez con mayor conciencia se va configurando la idea fundamental de que la tarea de la filosofía no puede ser sino la del conocimiento de lo Absoluto. Esto significa, para ese dominio positivo de problemas, que también la esencia del derecho, del Estado y de la religión sólo puede ser entendida "filosóficamente" —es decir, tal como es "de verdad"— a partir de la esencia de lo Absoluto.

En el fragmento de Francforte se encuentra, en este sentido, un concepto de lo Absoluto ya firmemente bosquejado, aunque no valorado en su extensión. Todavía se relaciona de un modo consciente con el *ens absolute infinitum*, es decir, con Spinoza; pero lo sobrepasa, sin embargo en un punto principal: lo Absoluto es "espíritu", "espíritu absoluto". Como argumento para probar su tesis rige, para Hegel, el hecho de que lo Absoluto se revela en el mundo como espíritu. Claro está que por "revelación" Hegel no piensa en la de la religión. Estima que todas las religiones positivas de la historia son manifestaciones de un espíritu absoluto y único. La religión adecuada es necesariamente una pura "religión del espíritu", y creyó encontrarla en el espíritu del cristianismo, tal como él lo entendía.

Hegel ya ve aquí, en lo Absoluto, la simultánea unidad y diversidad. Pues es lo que se concibe a sí mismo. Su auto-

diferenciación es, por necesidad, autodesdoblamiento, y en el desdoblamiento se opone como lo otro de sí mismo. En cuanto otro, lo Absoluto es el mundo; y como mundo es, a su vez, objeto de conocimiento. Pero como tal está muy lejos de ser una mera representación o algo producido por el que conoce. De esta suerte rechaza el idealismo en su forma subjetiva, que para él era también la de Kant y Fichte. Mas como el que conoce en el mundo es, a su vez, el mismo Absoluto —que se tiene a sí mismo por objeto, entendido como "su otro"— se desprende que la verdadera esencia de todo conocer es el autoconocimiento de lo Absoluto. En su oposición al objeto, el espíritu absoluto es, sin embargo, uno consigo mismo.

No es difícil reconocer que en esto reside el programa del sistema. La filosofía tiene que ser conocimiento del "espíritu absoluto". Por tanto, tiene que conocerlo en su Idea, en su separación y en su retorno a sí mismo. De esta manera, la filosofía se debe articular en la teoría de la Idea, de la naturaleza y de la eticidad. Por lo menos, tales son las partes aquí citadas. La primera es la lógica y la metafísica; la tercera es la ética, que prácticamente coincide con la posterior filosofía del espíritu.

Un trabajo de Reinhold, que desde 1800 se había hecho partidario de Bardili, le dio a Hegel el pretexto para escribir sobre la *Diferencia entre los sistemas de la filosofía de Fichte y Schelling*. *Reinhold*, en las *Contribuciones para una fácil visión conjunta del estado de la filosofía*, negó la autonomía de la filosofía de la naturaleza de Schelling, que en esa época ya estaba completamente desarrollada; y para aclararla la consideró una mera consecuencia de la *Doctrina de la ciencia*. Hegel, que por entonces estaba cerca de Schelling, estimó, con razón, que en esto había una desnaturalización del problema. El título del escrito delata su tendencia hacia un justo planteamiento. Pero, puesto en la tarea de realizarla, la investigación lo arrastró a las hon-

duras de las cuestiones fundamentales y últimas, tanto que la meta originaria pasó a segundo plano, y, en cambio, irrumpió el carácter propio de su pensamiento.

Se remonta a Kant. "La filosofía kantiana había necesitado que se separase su espíritu de su letra y que el principio especulativo se destacara de los restantes." Fichte encontró tal principio en la deducción de las categorías; es la "identidad del sujeto y objeto". Aquí hay una teoría del entendimiento, aunque la "razón lo sostiene ante la pila bautismal". Pero la identidad hallada fue limitada por Kant "a doce, o quizá a nueve actividades puras del pensar"; pues, al no tener en cuenta las categorías de la modalidad, dejó a un lado "el inmenso reino de la sensibilidad y de la percepción", de la "absoluta a posterioridad", es decir, un reino de la "no-identidad". Ocurrió así porque "se prescindió de la Idea, del producto de la razón, de la identidad; esto es, de lo racional".[1] De esta suerte se introduce la oposición y, una vez introducida, no se la puede quitar de en medio.

Fichte purificó la identidad de sujeto y objeto, que expresaba con la fórmula *Yo=Yo*. Pero, tan pronto como se puso a deducir, le dio a lo Absoluto "la forma de una condición de la conciencia pura"; y, a la conciencia, la de un condicionado. La razón es "rebajada al nivel del entendimiento". Con este rebajamiento de su dignidad se hace "principio de las configuraciones que lo Absoluto se tiene que dar a sí mismo y principio de las ciencias". Con relación a este planteamiento, Hegel diferencia, en las ideas de Fichte, dos aspectos: uno, es la pura "identidad de la razón"; el otro, es la identificación de la razón con la "conciencia pura" (el Yo), lo cual significa que la razón se hace finita. El "sujeto-objeto" de Fichte sigue siendo subjetivo; por eso, Schelling le opuso el "sujeto-objeto objetivo".

Semejantes determinaciones preliminares actúan de modo

[1] I, 162 y s.

abstracto y no permiten entrar en lo concreto. Pero basta con recordar las dificultades con que se inició la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, para encontrarlas confirmadas en todas sus formas. Parafraseando libremente se podría decir así: si todo proviene del Yo (pues el Yo "pone" inclusive su no-Yo), todo tendría que conservar en sí mismo su carácter y retornar a él. Pero Fichte se conforma con un deber ser: todo "debe" ser Yo. La identidad es anulada.

Si la razón sólo es conciencia, el ser inconsciente no puede comprenderse a partir de la razón. El entendimiento encuentra su objeto como algo exterior: la manifestación de lo Absoluto "aparece" aislada de él "y fijada como algo autónomo". "Pero, al mismo tiempo, no se puede negar la aparición de su origen, y de ella se tiene que partir para constituir, como totalidad, la multiplicidad de sus limitaciones." Cuando el entendimiento tiene en cuenta semejante necesidad, imita a la razón (es decir, a la absoluta) en un poner absoluto; pero, de esta suerte, la torna finita. El entendimiento no la puede abarcar desde ninguna posición, pues la razón absoluta es lo primario, lo no entendido, lo oscuro, la unidad previa a la diferenciación. Pero el entendimiento es un producto de la escisión de esa unidad. Ahora bien, la escisión que hay entre el ser y la conciencia, entre la naturaleza y el espíritu, se opone al entendimiento, tal como a un producto su contrario; y, al desafiar a la razón, no puede alcanzar la conciencia de que él es, pues precisamente la conciencia lo separa, porque ella se opone al ser.

Puesto que el entendimiento no puede remontarse a la razón, tiene que avanzar por delante de ella, ya que es una "necesidad de la filosofía" superar la oposición. Pero sólo es posible cumplir tal exigencia cuando la razón se reconoce en su opuesto. "Lo Absoluto es la noche, y la luz es más joven que ella; la distinción entre ambas, tanto como el surgimiento de la luz a partir de la noche, constituye una diferencia absoluta." "Sin embargo, la tarea de la fi-

losofía consiste precisamente en reunir estos supuestos; como vida, ella ha de poner al ser en el no ser; como devenir, a la escisión en lo Absoluto; como aparición de él, a lo finito en lo infinito." [2]

El instrumento de la filosofía es la "reflexión". No es fácil determinar ahora el significado de esta multívoca palabra. No es simplemente "el reflexionar sobre algo" de Fichte —ni tampoco sobre el acto, como ocurre de continuo en la *Doctrina de la ciencia*—; pero tampoco es el puro replegarse sobre sí mismo del Hegel posterior. Es un hacer del entendimiento, que tiene por objeto algo exterior a él y que, por eso, es "posición". Luego, la reflexión no puede hacer justicia a su objeto. "Lo Absoluto debe ser reflejado, puesto; pero con ello no ha sido puesto sino negado pues, al ponerlo, se lo limita." [3] Ahora bien, como la reflexión no puede aniquilar lo Absoluto, se aniquila "a sí misma"; y, al mismo tiempo, en cuanto ha puesto lo Absoluto, aniquila "todo ser y todo lo limitado". Por eso será impulsada a una nueva posición, y ésta estará, a su vez, sometida a la misma anulación. Pero el proceso que así se origina es un progreso que conduce a la absoluta identidad. Mientras el entendimiento se atenga a un grado del proceso, a algo puesto, permanecerá en la oposición y en la finitud. Pues, "la diversidad del ser reside entre dos noches; desprovisto de resistencia clama desde la nada". El entendimiento jamás puede captar semejante cosa; sólo alcanza a ver lo parcial, no el todo. "Puesto que su esencia se refiere a la completa determinación, y como lo determinado está en él inmediatamente limitado por lo indeterminado, jamás su poner y determinar cumplirá su tarea."

Pero la razón puede llegar al secreto del entendimiento, conocer su posición como negación, y, de esta suerte, superarla. Tal cosa ocurre por la irrupción de lo Absoluto en

[2] I, 177.
[3] I, 178 y s.

el entedimiento finito. "La reflexión, como facultad de lo finito, y lo infinito que se le opone, se sintetizan en la razón, cuya infinitud abarca a lo finito en sí." [4]

La *Doctrina de la ciencia* se basa en la existencia de un punto de partida absoluto para la reflexión. Fichte la formuló con un principio; pero éste tiene la forma de la posición y, por tanto, es un producto de la reflexión. El punto de partida es una posición de la reflexión para la reflexión. "De algo pensado, expresado en la proposición, se puede probar muy fácilmente que está condicionado por la posición contraria y que por eso no es absoluto." La mayor parte de las veces es imposible filosofar partiendo de un principio. Lo propio de la esencia de toda posición es que se la prueba de modo relativo. La reflexión carece de principio y fin, puesto que todo comienzo es ya algo mediato y todo fin es la mediación para algo más amplio. Admitir un principio, en virtud del sistema, es una "tarea fácil"; pero significa ocuparse de una "ilusión", y ésta se venga, pues muestra que lo puesto es, en cuanto puesto, antinómico.[5]

Es fácil probar que con Fichte ocurre tal cosa. El segundo principio se presenta expresamente con la exigencia de ser condición del primero y, por tanto, de ser tan incondicionado como él. Pero entonces ya el primero se escinde en antinomias, por lo menos, en su pretensión de ser primero; y la serie de antinomias va necesariamente en aumento. Tal es el punto de apoyo de la dialéctica de Fichte. Contra ella nada habría que objetar si, procediendo con suficiente radicalismo, superara el carácter absoluto de su principio; pues, de ese modo, no sólo se superaría a sí misma —lo cual está implícito en su esencia— sino que también prolongaría su perspectiva hacia atrás, hasta llegar al principio puesto; y, al abarcarlo de este modo, como relativo, iría más allá de la conciencia y de su eterna finitud, para penetrar en lo Abso-

[4] I, 180.
[5] I, 189.

luto. Pues éste reside necesariamente allende el principio puesto. No basta con obtenerlo; la filosofía tiene que ser, al mismo tiempo, el saber de sí misma y de su objeto. Tal era, por otra parte, lo que el mismo Fichte exigía.

Lo positivo de esta concepción está, en primer término, en lo que Hegel llama "intuición trascendental", y que Schelling había denominado "intelectual". Con el término "trascendental" Hegel designa una visión de lo idéntico, en la que el sujeto y el objeto "están absorbidos". "El principio fundamental es, por tanto, por completo trascendental y, partiendo de él, no resulta oposición alguna entre lo subjetivo y lo objetivo." [6] Y aunque lo Absoluto y el fenómeno se sigan oponiendo, semejante oposición "trascendental" tendrá que ser vista como identidad; no como lo hacen los sistemas dogmáticos —que consideran a lo Absoluto como "causa" del fenómeno—, sino que lo Absoluto se tendrá que ver como lo que se manifiesta en el fenómeno mismo. Luego, con esta intuición se supera lo puesto y se capta lo Absoluto con anterioridad a toda reflexión.

De aquí se desprende otro punto, que concierne a la disposición sustancial de todas las formas fenoménicas y a las disciplinas filosóficas que las tratan, es decir, a la ciencia de lo objetivo y a la de lo subjetivo, a la ciencia de la naturaleza y a la de la conciencia (espíritu). Ya no se oponen como contrarios heterogéneos ni tampoco son paralelas, como la *extensio* y la *cogitatio* de Spinoza; su conexión no depende únicamente del origen común, sino que el nexo es inherente a las formas y visible en los contenidos. Pero sólo ocurre esto cuando se las ha concebido en lo que son en cuanto coexisten en un mundo único, en cuanto son entendidas como miembros de un todo, es decir, como secciones de una única y universal conexión gradual, que es lo que permite pasar de la naturaleza al espíritu.

En este punto, la ordenación de Spinoza cede su puesto

[6] I, 201.

a la de Leibniz y se reemplaza la intercomunicación externa por una interna, en la cual se unifica el proceso. "Puesto que lo Absoluto es el mismo en ambos casos y las ciencias no exponen la oposición entendida formalmente sino como la que existe entre el sujeto y el objeto, las ciencias mismas no serán oposiciones ideales, sino reales; y por eso tendrán que ser consideradas al unísono, en continuidad, como ciencias coherentes." Para el sistema de la identidad, lo Absoluto es un indiferente punto central; sin embargo, se desarrolla en el todo "y, por eso, ambas ciencias son el progreso del desarrollo o de la autoconstrucción de la identidad en su marcha hacia la totalidad".[7]

Es manifiesto que, dentro de la filosofía de la identidad, Hegel se ocupa de la unidad homogénea de la legalidad de la naturaleza y de la conciencia; pero no en cuanto ella es una postulada unidad de un principio, sino en cuanto unidad "de la continuidad" de las formas mismas; la diversidad del mundo no se divide dualísticamente. La inteligencia se inicia por debajo de la conciencia, y tanto sus grados, como los de la naturaleza, son razón absoluta. Dentro de la serie el deslinde de ambos reinos se admite como real; es el punto que los vincula y también los separa. El despertar o el llegar a conciencia del espíritu es la meta final de la naturaleza y el comienzo de la conciencia, que es la más alta cumbre y el primer germen, el punto de convergencia y la base de la expansión. "Lo mediador, el punto en que la identidad construida como naturaleza pasa a construirse como inteligencia, es el interior llegar a ser de la luz en la naturaleza, el rayo de lo ideal, como dice Schelling, que cae sobre lo real y su acto de constituirse a sí mismo como punto." [8]

Como lo mediador es la razón misma, es decir, el espíritu absoluto que recorre "todos" los grados de los dos reinos, el punto de tránsito es, en sentido eminente, la forma central

[7] I, 268.
[8] *Ibid.*

de la experiencia de lo Absoluto, la forma que todo lo vincula. Este punto es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente a las dos ciencias, cuyos objetos se apoyan en él. Ambas se trasladan a la "intuición trascendental", lo cual significa, en este caso, "a la intuición de la eterna encarnación de Dios, es decir, del testimonio de la palabra dicha desde el principio".

Históricamente no carece de interés el hecho de que el primerizo escrito de Hegel se relacione, en sus expresiones, al pensador que más se aproximaba, entre todos los contemporáneos, a lo que sería su ulterior tendencia, a Bardili. Reinhold, que se erigía en su intérprete, había hablado de una "verdad originaria" que se encontraba, más allá del conocimiento, en contraste con la "primera verdad conceptual". Hegel ve en esto una desnaturalización del asunto, porque una verdad fuera del conocimiento es "un absurdo"; y, además, porque se desconoce el sentido de lo Absoluto, cuya esencia es razón. Pero Reinhold creía poderse apoyar en el *Compendio de Lógica primera* de Bardili, pues en ella se hablaba de un "estar materializado" que se tiene que "aniquilar" por medio del pensamiento. Ahora bien, Hegel sale en defensa de Bardili contra su propio discípulo e intérprete, admitiendo que, justamente según el *Compendio*, existe junto al "estar materializado" algo que no se puede aniquilar por el pensar; "una forma independiente del pensar que se ha de añadir a su pura forma, puesto que según la ley de la naturaleza, la forma no puede ser destruida por la forma".[9]

Con su referencia a la "ley de la naturaleza", Hegel alude al punto central del manual de Bardili, que establecía que el "pensar en cuanto pensar" no sólo es una legalidad formal del pensamiento humano, sino también de la naturaleza, y que la lógica pura es, al mismo tiempo, lógica de todo ente. Hegel acierta, pues, con el lugar en que Bardili se aproxima a la filosofía de la identidad; pero también lo sobrepasa, pues

[9] I, 290. Cfr. también el tomo I de esta obra, págs. 25 y s.

extendió lo lógico al fundamento originario de todas las cosas, con lo cual la lógica se hace, de modo efectivo, la ciencia de lo Absoluto. Reinhold confundió la forma reflexiva de la filosofía con la esencia del sistema. Por eso "pudo ver en la *Lógica* de Bardili un sistema diferente al de su teoría".

Pero Hegel acepta esta situación de un modo positivo, como "la tendencia radical que trata de reconducir la filosofía a la lógica". Es su ulterior y propia tendencia fundamental. Hegel se esforzó por darle a la lógica su justa posición en el todo; es decir, por asignarle su puesto fundamental entre las otras dos ciencias: las de la naturaleza y las del espíritu. "La lógica, entendida como fijo y parcial fenómeno de la necesidad universal de la filosofía, tiene que tomar su puesto, necesaria y objetivamente determinado, dentro de la diversidad de los esfuerzos culturales relacionados con la filosofía; pero antes de lograrlo, se ha de procurar una fija configuración." [10]

Aquí es visible la diferencia que hay entre su pensamiento y la filosofía de la identidad de Schelling. Éste había hablado de gradaciones "cuantitativas" entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero "en" lo Absoluto no queda margen para semejante distinción, puesto que ha sido definido como "indiferencia absoluta". Si ellas salen de él, lo anulan, porque a la esencia de lo Absoluto como tal le pertenece no estar afectado por nada relativo. ¿Cómo, pues, se pueden captar esas gradaciones?

Es manifiesto que sólo hay una posibilidad: en lo Absoluto se tiene que admitir la diversidad de lo relativo — con indiferencia de que sea la diversidad de la naturaleza o la del espíritu. Pero la escueta afirmación de semejante inclusión no basta. Al contrario: habría que mostrar *cómo* lo relativo está en lo Absoluto y cómo —a pesar de esta permanencia en él— puede surgir de lo Absoluto: todo lo cual hace imprescindible una teoría que lo penetre. Pero tal teo-

[10] I, 294 y s.

ría sería estéril si, con lo Absoluto, tuviéramos que ocuparnos de algo trascendente, extraño al pensar. Mas, si al tratarlo nos ocupamos de la razón —es decir, de lo mismo que también en nosotros piensa y concibe— la situación será otra, y cuando nuestro pensamiento desarrolle su propia lógica, desenvolverá la de lo Absoluto. Semejante consecuencia está todavía en estado latente; pero todo impulsa hacia ella; y la referencia a la *Lógica primera* de Bardili permite conjeturar que interiormente la decisión estaba ya tomada.

El pequeño escrito de la *Revista Crítica* sobre *La relación de la filosofía de la naturaleza con la filosofía en general* completa oportunamente estas últimas ideas. En él se aclara un punto sobre el cual —según el juicio de Hegel— la filosofía no se había podido decidir, a saber: sobre "la exigencia incondicionada de tener lo Absoluto fuera de sí mismo". La tendencia por llevarlo "a la más íntima subjetividad" se había iniciado con el cristianismo; pero en sus efectos ocurrió lo contrario, porque, "con relación al mundo, condujo a una total trascendencia de lo divino y, al replegarse su principio vital, el mundo quedó aterido", pues cuando lo Absoluto se pone fuera del Yo, éste es puesto fuera de aquél. De esta suerte, lo Absoluto ya está relativizado: en verdad, es su escisión. Lo que se exige es, empero, otra cosa: "superar toda escisión, puesto que sólo en esta superación está lo verdaderamente uno e inmediatamente lo mismo".

Habría que proceder de modo inverso y concebir, tanto al Yo como al no-Yo, con su identidad en lo Uno. Tal concepción nos llevaría, de inmediato, a "un universo verdadero del saber"; y no otra es la exigencia de la filosofía. "Sólo lo que proviene de la absoluta unidad de lo finito y lo infinito es capaz, inmediatamente y por sí mismo, de una exposición simbólica; es decir, capaz de cumplir aquello a que aspira toda verdadera filosofía y que objetivamente se da en la religión: hacerse una fuente eterna de nuevas intuiciones y

un tipo universal de todo lo que en el obrar humano ha de expresar y cultivar la armonía del universo." [11]

En esta época el pensamiento de Hegel giraba, sin cesar, en torno a un punto: la aprehensión de lo Absoluto, que sólo será posible cuando se la lleve a lo interior de él. Lo Absoluto no es aprehensible desde referencias determinadas —sea por referencia a la conciencia o a la naturaleza—, pues toda referencia es relación y hace relativo a lo que ella abarca. Por tanto únicamente puede ser aprehendido en sí mismo. Pero ¿cómo el pensar reflexivo, que depende de lo relativo, podría captarlo en sí mismo?

En este punto, aparece la filosofía de "la fe", para salvar la dificultad. Kant, Jacobi y Fichte, cada uno a su modo, siguieron tal camino: cuando no hay posibilidad de saber alguno se introduce la fe. Es profundamente característica la manera como Hegel se opuso a este recurso. A la cuestión le dedicó el más voluminoso de los artículos de Jena: *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la plenitud de su forma, es decir, como filosofía kantiana, jacobiana y fichteana.* Este prolijo escrito —no tan breve como el de la *diferencia*, pero más legible y adecuado como introducción al pensamiento de Hegel— es todo lo contrario de lo que se podría pensar: un radical y total rechazo de la filosofía de la fe. Considera que recurrir al sentimiento es una traición a la razón, una negación de su carácter absoluto y de su identidad; hasta un rasgo de arbitrario escepticismo. Además, estima que hay una recaída en la misma filosofía popular del sano entendimiento humano que justamente un presuntuoso saber, auxiliado por la fe, se proponía sobrepujar.

Kant es el que mejor soporta esta crítica. En él la fe es, por lo menos, una pura fe de la razón, que por tanto retiene lo esencial de la conciencia especulativa. Las raíces de los postulados de Kant están en las "Ideas de la razón pura";

[11] I, 309.

y esto no significa más que una particular forma de la certeza. Pero para ella rige la ley restrictiva, elaborada en la *Deducción de los conceptos del entendimiento.* Dios, la libertad y la inmortalidad, entendidas como "cosas en sí", "no pueden ser conocidas"; no obstante eso, se puede estar seguro de su existencia. Tal certeza es la fe.

El filósofo de la identidad tiene que renunciar a semejante planteamiento. Mediante su "deducción", Kant se elevó hasta la altura de la identidad; pero siguió siendo prisionero de un omnilateral dualismo. El sujeto y el objeto están siempre separados; la cosa en sí y el fenómeno se oponen; el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori* están enfrentados y se restringen uno al otro. Para los grandes y principales objetos metafísicos, Dios, alma y mundo, sólo resta, en efecto, la fe. Pero la certidumbre en ellos —aun cuando se los haya rebajado a la "razón práctica"— sigue siendo un cuerpo extraño en esta teoría de la experiencia. Entre la razón teórica y la práctica late el mismo dualismo que hay entre el saber y la fe como si para Kant la razón no fuese, en el fondo, idéntica, y como si el primado de la razón práctica no elevase la fe hasta el saber.

Si con Hegel nos colocamos en el punto de vista de la razón absoluta, que se sabe y concibe a sí misma —y que también lo que piensa es ella misma, a saber: fundamento universal, espíritu eterno, Dios, libertad y vida absoluta— en la filosofía kantiana habrá un puro contrasentido. Es como si la razón pura quisiera, al interiorizarse en sí misma, no tenerse, sin embargo, a sí misma. Ahora bien, Jacobi lleva semejante contradicción al colmo, pues reduce todo saber en general a la fe, no sólo a la fe en las "cosas divinas" y en lo eterno, sino también en las cosas del mundo y de lo temporal. De este modo volvió a abandonar la diferencia entre cosa y "cosa en sí", puesto que el conocimiento sensible se ha tornado cuestión de creencia. El principio de Jacobi es, en general, el de atribuir todo lo que no puede ser "demos-

trado" a la fe; y puesto que toda demostración se asienta en datos primeros que se admiten como tales, toda certeza recurre, de algún modo, a algo creído.

Jacobi había caracterizado la *Crítica* de Kant como un intento por "llevar la razón al entendimiento". Puesto que Hegel ve en el último al filósofo de la reflexión, atenido a la obstinada finitud del entendimiento, esa designación no será, a sus ojos, desacertada. Pero de lo que se trata es de llevar la razón a la razón, es decir, a sí misma. En lugar de ello, también para Jacobi la razón anda en torno del entendimiento.

Con Fichte, la forma de la filosofía de la fe que radica en el primado de lo práctico, se vuelve a aproximar a la kantiana. A un sistema de la naturaleza opuso un sistema de la libertad. En el primero, el hombre está atado, y siente sus ligaduras como algo funesto, de las que anhela librarse. Lo desata la necesidad de la libertad, la rebelión contra la naturaleza y su ley, la resistencia que los "deseos" oponen a las ideas racionales. Pero también es esta una resistencia a la propia inmersión en el universo y a una identificación con él; es una arrogancia del Yo frente al orden del mundo; es una fuerza que se le opone —en efecto, al ser se le opone un deber-ser—; es una "monstruosa altanería" del ser finito, ciego para el ser infinito y su ley; es un desvarío de la presunción, que se castiga a sí misma, porque el deber ser sobre el que se apoya no se realiza y queda eternamente incompleto, como su anhelo; por tanto, es una nueva y grande infelicidad la que reside en la "fe" que no se verifica en el curso del mundo. Y toda esa "indescriptible miseria" es arbitrariamente conjurada, porque las leyes "a las que el Yo se somete con vergüenza" son las de la misma razón, es decir, de la misma razón que se rebela en el Yo, no deseando éste que ella se rebele a sí misma. He aquí "una concepción que es totalmente extraña a la identidad absoluta del sujeto con el objeto y cuyo principio está en la absoluta no-identidad".[12]

[12] I, 141 y s.

Aquí el dualismo llegó a sus límites extremos. Hasta la propia infelicidad lo anula; de tal modo que se le ahorra trabajo al crítico, ya que todo esto es su propia refutación. La universal desvalorización del mundo que, sin embargo, es una manifestación de la razón tan buena como "la del Yo", se le ofrece a Hegel como una profunda ofensa, como desagradecimiento y deshonra del hombre. Lo que Fichte ha llamado el "destino del hombre", le parece ser su falsificación sistemática, es decir, realizada conforme a un plan.

Pero el juicio de la filosofía de la fe se hace simultáneamente con el del dualismo. Muestra su incapacidad desde el momento que le sustrae a lo creído su sentido propio: el de ser certidumbre. Lo que debiera ser lo más alto muéstrase como incapacidad de su destino. Finalmente, sólo subsisten dos posibilidades: o en la profundidad del mundo hay orden, razón, determinación, sentido, o no lo hay. Si en su profundidad no existe razón alguna, todo anhelo se ha perdido, toda fe es vana. Pero si la razón está en su fundamento, también estará en la raíz del propio Yo, y podrá ser captada y "sabida" por él; podrá serlo hasta en el no-Yo. Y en ese caso, no sólo será superflua la sublevación, sino también la fe, en cuanto ésta se levanta igualmente contra el saber racional. Pero si la razón se introduce en éste, como acontece con el pensamiento especulativo, desaparece su contraste con él, y se repone la identidad de la razón que se concibe a sí misma, tanto en el universo como en el hombre.

Esta crítica a la filosofía popular de Fichte —pues apenas si se podría designar de otro modo la doctrina fichteana de la fe— tiene a su vez un carácter popular; se adapta a dicha teoría para llevarla, con sus propios medios, *ad absurdum*. En un punto, empero, se levanta más alto: en las esferas del pensar especulativo. Este punto concierne a la refutación de la interpretación kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios. La prueba demuestra que la existencia de Dios se sigue de su esencia *(essentia)*. Kant se opone a ella,

porque la existencia no es predicado alguno. La idea de Dios es dada, y la realidad —que como tal nunca puede residir en la idea— es añadida. Aquí está la falla del argumento: pues lo que es un añadido pretende pasar por consecuencia de la idea.

Pero ¿qué pasa en Kant con su doctrina de la idea de Dios? Permitió una fe "práctica" en ella. Ahora bien, a la fe no le son dadas sino ideas; luego, sólo tiene sentido práctico cuando admite a Dios como algo real. Por tanto, cumple exactamente lo que afirmaba el argumento ontológico: que entre la idea de Dios y su realidad hay identidad, que con la idea de Dios, por no ser una cualquiera, sino la idea de lo Absoluto, no nos enfrentamos como ante una de tantas ideas y que, por eso, la argumentación basada en la indiferencia de la esencia con respecto a la existencia no le concierne a ella.

Justamente esta es la argumentación de Kant contra la prueba ontológica. "Si le quitamos a la fe práctica de la filosofía kantiana algo de su vestidura antifilosófica y antipopular con que él la cubría, sólo se expresará la idea de que la razón tiene, al mismo tiempo, realidad absoluta; que, en esta idea, se superan todos los contrastes de la libertad y la necesidad; que el pensar infinito al mismo tiempo es realidad absoluta, es decir, que se afirma la absoluta identidad entre el pensar y el ser. Ahora bien, semejante idea no difiere de la que el argumento ontológico y toda verdadera filosofía reconoce como primera y única, o sea como verdadera y filosófica." [13] Claro está que Hegel no desconoce que Kant expuso este pensamiento de otro modo. Éste "lo resumió en la forma humana, que tiene sus raíces en la armonía, en la moralidad y la felicidad". Pero eso es para Hegel una "pésima" humanización, es un típico producto de la filosofía de la reflexión, que no se puede elevar hasta la propia figura de la Idea. "Pues la razón, tal como actúa en lo finito, y la naturaleza, tal como se la siente en lo finito, no se

[13] I, 48.

pueden encumbrar hasta la altura que supera semejante fe práctica."

Esta circunstancia no le impide reconocer a Hegel —a pesar de que la Idea haya sido desfigurada y llevada a lo finito— el sentido especulativo que originariamente tenía. Y si se atiende a la felicidad, a la perfección y al carácter absoluto, es decir, a la moralidad del autointeriorizarse de la razón absoluta, no será difícil reconocer, también en la concepción kantiana de la idea de Dios, la identidad entre la Idea y la realidad, de lo exigido y realizado, o —como dirá la posterior formulación de Hegel— entre lo racional y lo real. "Si ella alcanzara la visión y el saber que la razón y la naturaleza se armonizan absolutamente, y así se purificara entonces su mala moralidad —que no armoniza con la felicidad, y la mala felicidad, que no armoniza con la moralidad—, tendrían que reconocerse como una nada; pero ocurre que ambas son algo, y algo alto y absoluto." [14]

Para el antiguo argumento ontológico Hegel tuvo, durante toda su vida, profunda veneración. En la *Lógica* trató de rehabilitarlo, colocándolo sobre otras bases. Pero, por ahora, nos interesan dos puntos: el primero, el hecho de que apele a Kant mismo y a su teoría de la idea y del postulado —que es el principal testimonio de la idea— contra su propia crítica al argumento ontológico; y segundo, que el sentido del argumento coincida, por el contenido, con la tesis de la identidad que, en general —por considerarla ley fundamental de todas las cosas— es la cumbre de la argumentación filosófica. En verdad, no es una "prueba" más; no es argumento alguno, sino una certeza que antecede a todo argumentar. Sólo es la exposición conceptual de semejante certidumbre. Si "la razón tiene, al mismo tiempo, realidad absoluta", también esta realidad se tendrá que poder interiorizar cuando la razón conciba su propia esencia. Y, al mismo tiempo, si es una idéntica razón la que, como "lo Absoluto", se halla en

[14] I, 49 y s.

el principio de las cosas, su propia "Idea" será, en efecto, aquella que "toda verdadera filosofía" reconoce "como primera y única y como la sola verdadera y filosófica".

Con relación a lo que acabamos de decir, todavía falta un punto por aclarar. En la crítica a la filosofía kantiana, llama la atención su actitud de repudio a la ética de Kant. El hecho de que la moralidad, en sentido kantiano, tenga que ser por completo una "mala moralidad", no puede estar suficientemente explicado por lo defectuoso del concepto del deber ni por el del postulado de la felicidad. Pero de los mismos años (1802-1803) tenemos un extenso escrito de Hegel, publicado en el *Kritische Journal*, que nos informa sobre este punto. Es el titulado *Acerca de los modos científicos del tratamiento del derecho natural y de su puesto en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas del derecho.*

Este trabajo no es, propiamente, lo que hace esperar su título. Por lo menos la filosofía del derecho está aquí hasta tal punto dentro de la ética, que ésta llega a ser el tema principal. De aquí se desprende una idea de la "eticidad absoluta" que se opone de modo muy esencial a la teoría kantiana de la ley moral. Según el modelo de los antiguos, Hegel ve la auténtica eticidad en el Estado, entendido como "organismo ético". El todo es "anterior" a las partes. "De acuerdo con la naturaleza, el pueblo es antes que el individuo", dice Hegel siguiendo a Aristóteles. Pero en él significa algo más. Para Hegel no existe, en general, ninguna eticidad del individuo, por lo menos en cuanto ente para sí; y, por eso, una ley moral que quiera determinar la voluntad personal como tal, es falsa. "En la eticidad del individuo late todo el sistema, e inclusive es el sistema entero." Y más adelante: "la eticidad absoluta es tan esencial a la de todos que no se puede decir de ella que, como tal, se refleje en el individuo". "Luego, en cuanto se expresa en el individuo como eticidad absoluta, es puesta bajo la forma de la negación, es decir, es la posibilidad del espíritu universal. Y las cualida-

des éticas que pertenecen al individuo, tales como la valentía, la templanza, la parsimonia, la generosidad, etc., son eticidad negativa... y posibilidades o capacidades de ser propias de la eticidad universal." [15] Como "virtudes" estas cualidades sólo deben regir en cuanto "se vuelven a individualizar en una energía superior". Pero semejantes energías sólo podrán ser, por tanto, formas de un Absoluto; y ellas mismas, lejos de ser absolutas, son "únicamente la aparición más fuerte de un aspecto de la Idea del todo".[16]

El conjunto de la moralidad consiste, para el individuo, en ser miembro de un pueblo. A ello apunta toda educación y toda legislación. Lo que vaya más allá, es arrogancia y desconocimiento de la propia esencia y, en rigor, falsificación de la moralidad. El individuo, en cuanto está en viviente contacto con el pueblo y la cosa pública, hace el derecho, sin reflexionar y a partir de este contacto. No conoce la vida sino como forma de las exigencias de la comunidad. Sólo se introduce la reflexión cuando la comunidad se afloja. Ella es, pues, un sucedáneo, un débil sustituto del sagrado vínculo anterior.

Para Hegel la ética kantiana es un típico exponente de la filosofía de tal reflexión. Ella formula la exigencia ética, elevándola así a la luz de la reflexión, y se le presenta al individuo una libertad que es la destrucción del lazo originario. Desde el punto de vista de la "eticidad absoluta" es una moralidad no ética. Y tal es lo que se muestra en el carácter formal del imperativo categórico que, en el fondo, no dice lo que positivamente debe ocurrir, sino lo que se impone en la preferencia (en la máxima) del individuo; más allá de esto sólo existe un criterio general: el de lo que no debe acontecer.

[15] I, 396 y s.
[16] I, 399.

2. Tema y plan de la Fenomenología

Entre los mencionados escritos y la *Fenomenología* se encuentra una obra póstuma, la *Lógica de Jena,* que es el fundamento de una primera elaboración. Si se la añade a las otras, se obtiene una imagen completa que corresponde, aproximadamente, a la envergadura del ulterior sistema. Pero todo está todavía en preparación, apenas en potencia. En contraste con ellas, la *Fenomenología del espíritu* es la primera realización conceptualmente completa.

La nueva obra es un sistema, y pretende ser admitida como tal. Pero, al mismo tiempo, es una parte del sistema, próximo aun a la *Doctrina de la ciencia.* Como ella, se inicia con la conciencia y, también como ella, avanza a través de sus grados. Lo que está más acá de la conciencia, el espíritu inconsciente o la naturaleza, es dejado a un lado. Este hecho puede extrañarnos, pues el plan de sobrepasar la filosofía de la naturaleza de Schelling, para retroceder y penetrar en lo Absoluto, había madurado desde hacía mucho tiempo. Pero lo que todavía no había alcanzado ese estado era la continuidad de los grados, entendida como un todo. La *Lógica,* que era la ciencia destinada a desarrollarla, estaba en sus comienzos. Además se necesitaba algo preliminar; pues, aunque por el tema tal desarrollo se halla al principio del sistema concebido, para la actitud de la conciencia filosofante, la *Lógica* es su grado más alto y último. Lo Absoluto, que es su objeto, sólo alcanza el grado final —el de ser el espíritu que se penetra a sí mismo— con su propia autoconciencia. Por tanto, semejante conciencia supone, por detrás de ella, los grados inferiores de la conciencia.

Ahora bien, la *Fenomenología* no es otra cosa que la empresa de llegar a un grado más alto de la conciencia, es decir, hasta el punto en que se inicia la *Lógica.* Por comenzar desde

el centro, tiene su principio en lo que la conciencia, en cuanto tal, encuentra en sí como "lo que le es inmediato" (dado). Cuando el hombre empieza a reflexionar ingenuamente se halla siempre en medio de lo dado.

De esta suerte, Hegel comparte con Fichte el camino de la filosofía del Yo. Pero, sin embargo, no es el mismo. Como él, sólo pretende ser una conducción, un camino hacia la ciencia que, a su vez, sea ciencia, pero no la definitiva; el modo, pues, con que Hegel procede no es, en manera alguna, el mismo.

En la primera *Doctrina de la ciencia* de Fichte —que era la que estaba ante Hegel— el Yo se ocupa de un modo permanente y exclusivo de sí mismo: únicamente se siente a sí mismo, puesto que el Yo intuye lo sentido, presenta sus intuiciones, sabe de sus representaciones, etc. Constantemente se refleja sobre sí mismo y conoce sus reflexiones; siempre gira en torno de sí mismo de una manera reflexiva, y jamás puede salir de este círculo. Tal hecho caracteriza de un modo profundo la forma subjetiva del idealismo. El Yo no alcanza un objeto real porque sistemáticamente permanece encerrado en sí mismo.

Muy otra cosa ocurre con Hegel. Partir del Yo significa ahora algo diferente. El sujeto no se caracteriza por lo que hace, sino por lo que sabe de sí mismo, por lo que de sí le es dado. Pero, en general, lo que le es dado sólo puede ser su objeto. Claro está que, en diferentes grados, le son dados objetos muy diversos. Y cuando contemplativamente se eleva de uno a otro, el sujeto se intuye a sí mismo. Pero esto no acontece de una manera repentina, sino poco a poco, en un avance gradual. El autoconocimiento del sujeto no progresa por sí mismo, sino por el creciente conocimiento del objeto.

El hecho de que exista un camino "objetivo" para conocer el sujeto —dicho literalmente: un camino que avance hacia el objeto pero que, sin embargo, conduzca al sujeto— no es,

en modo alguno, algo de suyo comprensible. Hegel pudo descubrirlo a partir de aquella tesis de la identidad, que unía el sujeto con el objeto. Ya en Fichte era el *desideratum* no confesado del idealismo. Pero ni éste ni Schelling pudieron dar con él. La circunstancia de que la posición del último fuera la de la identidad, no le sirvió de nada, pues no supo hacerla fecunda para la transparencia de la conciencia. El nuevo camino es el descubrimiento más peculiar de Hegel; es un *novum* en la filosofía: un camino del autoconcebirse de la conciencia en sus transformaciones, basado en la concepción de las modificaciones de su objeto. El misterio de este procedimiento es simple; mucho más simple que el de la *Doctrina de la ciencia.* Una vez descubierto, es, sin más, patente. Consiste en la concepción según la cual las formas fenoménicas del objeto son, al mismo tiempo, formas fenoménicas del sujeto.

Sobre la base de la tesis de la identidad semejante cosa es, en verdad, manifiesta. Pero se puede alcanzar la misma intelección de otro modo; a saber: cuando se persigue al sujeto en los grados de su captación del objeto. Pues el sujeto "hace la experiencia" de que al cambiar su objeto, cambia él mismo. Y el filósofo, que persigue este cambio, sólo necesita añadir a tal "experiencia" del sujeto el saber de ella. En cuanto se atiene a lo perseguido y lo lleva a conciencia está en medio de una teoría general de la experiencia; por cierto, no de la experiencia en sentido kantiano, que se limitaba al saber natural, sino de toda y cualquier experiencia que el sujeto haga con su objeto y que, precisamente por eso, hará también consigo mismo.

En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* pretende ser la teoría universal del conocimiento, es decir, una gnoseología no limitada al conocimiento de las cosas. Pero aun en otro sentido es teoría de la experiencia, en una dirección que también se aclara por contraste con la de Fichte.

Claro está que éste sabía que el Yo hace una experiencia

consigo mismo. La repetida expresión: "el Yo se inspecciona a sí mismo" es una prueba de ello. Pero está muy lejos de haber valorado semejante pensamiento en toda su extensión. En la deducción se le escapa de entre las manos el esquema del "inspeccionarse". A partir de la esencia del Yo infiere, deriva o deduce lo que éste tendrá que seguir haciendo para que lo que es por-sí sea "para-sí"; es decir, para que sea un Yo. El resultado, el absoluto ser-para-sí del Yo, le está dado de antemano. Y, de este modo, violenta la propia esencia del Yo. No llega a aprehenderlo tal como es en sus formas fenoménicas; por tanto, tal como el Yo se "experimenta" a sí mismo.

En Hegel ocurre lo contrario. En general no deduce; el resultado no le es anticipado; la autoconciencia no se da por supuesta. Se atiene rigurosamente a lo que el sujeto "experimenta", a lo que le es dado, y tal como en este darse se presenta a sí mismo. De este modo, y de hecho, no deriva nada, ni del sujeto ni del objeto. Simplemente describe los fenómenos, tal como se ofrecen gradualmente. Por consiguiente presenta, desde abajo, una verdadera "teoría del fenómeno" (fenomenología) de la conciencia. Se atiene siempre a lo dado y a lo susceptible de ser mostrado y, aunque produzca una serie gradual de rigurosa articulación, no por eso ofrece —por lo menos conscientemente y según su tendencia— una deducción; antes bien, se trata siempre de algo encontrado, perteneciente al fenómeno y progresivamente descubierto en él. El hecho de que la fenomenología conduzca a la autoconciencia, radica absolutamente en su propia constitución y no en el tipo del procedimiento. Muéstrase, en la persecución de la investigación, que lo peculiar del ser espiritual es conducir a sí mismo, impulsar a su autopenetración. pero en cada grado de la conciencia este impulso se muestra de un modo particular. Desde un punto de vista objetivo, tal cosa ocurre porque un grado no se condensa en sí mismo; es decir, porque no se sobrepone a su objeto. Por eso

está constreñido, desde lo íntimo, a ir más allá de sí mismo.

Este pensamiento está desarrollado con toda claridad en la *Introducción* a la *Fenomenología.* La filosofía tiene que ser ciencia; "pero la ciencia, al presentarse, es, ella misma, un fenómeno; no por el hecho de ser presentada ha sido llevada y extendida hasta su verdad". A su íntegro manifestarse le pertenece también un "saber no-verdadero", que es la apariencia. "La ciencia se tiene que librar de esta apariencia y sólo puede hacerlo cuando se vuelve hacia ella misma." En semejante tarea no la auxilia ninguna promesa, ninguna "aspiración por algo mejor", sino que debe apelar a un procedimiento radical que enseñe a distinguir, en la manifestación misma, entre la apariencia y el ser.[17] Y sólo podrá lograrlo cuando conozca y comprenda las formas del fenómeno como tales. "Por esta causa, aquí debe preceder a la exposición el saber que se manifiesta"; es decir, el saber con sus fallas y errores, pero también con sus medios de dominarlos.

[17] II, 62 y s. ["...*ein radikales Vorgehen, welches lehrt, in der* Erscheinung *selbst* Schein *und Sein zu unterscheiden.* Ya en la *Crítica de la razón pura* de Kant, la diferencia entre *scheinen* y *erscheinen* está establecida con un criterio filosófico preciso; pero en Hegel la distinción entre ambos términos es decisiva. En particular hay algunos pasajes citados por Hartmann —pertenecientes a la *Fenomenología,* a la *Lógica,* a las *Lecciones de estética*— cuyo sentido depende de la diferencia entre ambos vocablos. Por eso, no es posible traducirlos con la palabra *apariencia.* Traduzco *scheinen* por aparecer y *Schein, Scheinung* por apariencia; *erscheinen* por manifestar y *Erscheinung* por manifestación o fenómeno. El significado que estos términos tienen en Hegel es el siguiente: *Erscheinung* = *manifestación o fenómeno,* es una apariencia, un aparecer en que algo se delata a alguien; *Schein* = *apariencia,* es, en cambio, un puro mostrarse referido a alguien, pero que no remite a otra cosa. De aquí que Hegel refiera *Schein,* la apariencia, al "saber no-verdadero", a lo opinable, como cuando decimos en español "me parece que...", es decir, "tal cosa tiene para mí la apariencia de ser esto o aquello", mientras que la *Erscheinung,* la manifestación o el fenómeno, no se agota en el sujeto, sino que es la mostración de lo objetivo, en particular de la esencia. *(N. del T.)*]

Luego, el saber que se manifiesta no es todavía auténtico. Es, por cierto, lo dado y más conocido; pero "lo sabido, no por ser sabido, es conocido".[18] Claro está que hacerlo pasar por tal es "el más común engaño, tanto de nosotros mismos como de los demás". Pero justamente aquí se inicia la diferencia esencial. Y ésta no debe ser traída de fuera; al contrario, al cambiar su objeto le tiene que ser dicha a la conciencia de un modo tan íntimo como el saber que se manifiesta. Pues toda corrección de un saber no-verdadero ofrece ya una nueva forma fenoménica del saber, al punto de significar la percatación de un nuevo aspecto del objeto.

Por tanto, frente al fin propio de la ciencia, una ciencia del saber fenoménico tiene que tener validez provisional, en cuyo resultado entrará "la ciencia que se mueve en su forma particular". "Desde este punto de vista, sólo puede ser considerada como el camino de la conciencia natural que lleva al saber verdadero, o como el camino del alma que atraviesa la serie de sus configuraciones, como estaciones prescriptas por su naturaleza, para que ella se purifique y se pueda hacer espíritu, puesto que por la completa experiencia de ella misma alcanza el conocimiento de lo que es en sí misma." [19]

El hecho de que exista semejante camino de la conciencia natural no puede ser dudoso. El puro saber, en los casos que se presenta, es un producto tardío —tanto en el individuo como en la historia de la humanidad— y siempre tiene que haber recorrido previamente los grados inferiores. Pero una cosa es haberlos atravesado, y otra saber y conocer el recorrido mismo. Por eso, aquella "serie de las configuraciones", únicamente se puede hacer objeto de una ciencia especial, que es la *Fenomenología del espíritu.*

Al "experimentar" estas configuraciones, no ocurre sino lo que pasa con el cotidiano experimentar: la experiencia quie-

[18] II, 25.
[19] II, 63.

re ser comprendida. Pero el comprender es cosa de la ciencia. Esta circunstancia no varía por el hecho de que ella sea, para el alma, "experiencia de sí misma". También la experiencia interna quiere ser elevada gradualmente a la conciencia por medio de la ciencia. La ciencia del saber fenoménico tiene también que atravesar, bien o mal, la misma serie de sus configuraciones, como una segunda conciencia que la sigue paso a paso, como el saber del saber que, en todos los casos, se añade a las formas del saber, o como la ciencia de la experiencia que sigue los pasos de la autoexperiencia.

Tan pronto como se entra en el análisis de este punto es preciso considerar también la forma del método: la dialéctica. Pero entonces la imagen se vuelve a alterar. La dialéctica, según parece, no es la "experiencia". Involuntariamente recuerda uno la dialéctica de Fichte, que era deductiva, y que por eso estaba afectada por la necesidad propia de toda deducción: la de volver a ingresar en el proceso gradual de la conciencia y acompañar la serie de sus configuraciones.

Con Hegel ocurre exactamente lo contrario: la dialéctica es la experiencia que la conciencia hace con ella misma. No es un mero interiorizarse, y está también muy lejos de ser sólo un método de la consideración filosófica: se la encuentra, en la serie de las configuraciones mismas, como el movimiento que la conciencia hace a través de sí misma. Y, en cuanto la consideración filosófica sigue ese movimiento, también ella se mueve en el mismo sentido, no sólo porque corre a su lado, sino porque lo eleva a conciencia. "Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto —y en cuanto de aquí surge para ella el nuevo objeto verdadero— es propiamente lo que se llama experiencia." [20]

A primera vista, semejantes afirmaciones parecen ser pa-

[20] II, 70.

radójicas, sobre todo si nos atenemos a los numerosos prejuicios que en el curso del tiempo han afectado el concepto de la dialéctica. Sin advertirlo, la sustituimos por un esquema metódico que está lejos de ser el procedimiento de Hegel y luego nos extrañamos porque no corresponda a lo que él sostiene. Pero Hegel no relaciona la identidad entre dialéctica y experiencia con un método o procedimiento filosófico, sino con el curso interior o "recorrido" de las configuraciones, que constituyen el "objeto" del pensar filosófico propiamente dicho; y sólo éste lo puede seguir. Ahora bien, puesto que en la *Fenomenología* la conciencia es objeto del pensamiento filosófico trátase aquí, en efecto, de un "movimiento que la conciencia ejerce en sí misma". Y en cuanto es, a su vez, el saber de un objeto, tal movimiento se ejercerá necesariamente de doble manera: "tanto en su saber como en su objeto".

Luego, una "experiencia" consiste en semejante movimiento, porque la conciencia alcanza con él un nuevo saber; es decir, "en cuanto de aquí surge para ella el nuevo objeto verdadero". El hecho de que exista, en la marcha de la conciencia misma, una ley interna del avance hacia el nuevo conocimiento y que al cambiarse a sí misma —por aplicarse al objeto— siga esta ley, es, precisamente, la experiencia que la conciencia hace en sí misma. La *Fenomenología del espíritu* es el saber de tal experiencia. ¿Cómo sería posible, por tanto, que al seguir la marcha de la conciencia no siguiera también esta ley interna? Pero, al seguirla, ella misma adoptará su forma. Por eso, la dialéctica de la conciencia es visible en la *Fenomenología* como dialéctica del saber filosófico; de aquí la apariencia de que ella hubiera sido introducida por los filósofos y obligada a entrar en la marcha gradual de la conciencia.

No es este el lugar de penetrar en la esencia de la dialéctica: Hegel la desarrollará en la *Lógica*.[21] Pero es muy

[21] Cfr. más adelante, capítulo III, 2 y 3.

importante ver desde ya que, en la *Fenomenología*, su esencia está lejos de ser un problema metódico, sino que reside en la cosa, y sólo a partir de ella se transfiere al método. El hecho de que Hegel fuera el maestro de semejante procedimiento, no lo debe a la conciencia que tenía de él, sino a su peculiar capacidad de abandonarse a la cosa; por decirlo así, de ocultarse en ella. La dialéctica es una forma de este abandono. Y también, desde este punto de vista, es experiencia pura, a saber: *la* experiencia que el filósofo hace con su objeto, y simultáneamente —y por eso mismo— con el conocimiento filosófico.

Esto no contradice en modo alguno el hecho de que, en otra parte, haya ofrecido una descripción del proceso dialéctico según la cual sería un procedimiento constructivo y productivo. Por ejemplo, en el *Prólogo* caracteriza la "filosofía" diciendo que es "lo real, lo que se pone a sí mismo, lo en sí viviente, la existencia en su concepto". "Es el proceso que engendra y atraviesa sus momentos, y este movimiento íntegro constituye lo positivo y su verdad." [22] Al tropezar con tales palabras, si se las separa de su contexto, se creería tener con ellas la prueba de que el carácter de "experiencia" de la dialéctica de Hegel no se puede tomar en serio. Se pierde de vista lo principal: si el proceso de la conciencia es algo experimentable, es decir, algo que la conciencia experimenta en sí misma, tendrá que ser existente en la manera de ser de la conciencia. Y como tal, sólo podrá ser un "en sí viviente", un proceso que "engendra sus momentos" al atravesarlos. Pero este acto de engendrar no se debe entender como una construcción del pensar filosófico, pues en ese caso llevaría a un contrasentido. Antes bien, esa generación, entendida como autodespliegue, está en el "camino de la conciencia natural", en el "recorrido de la serie de sus configuraciones". Pero este camino no debe ser entendido, a su vez, como un acto de creación —así lo consideraba el idealismo del pen-

[22] II, 36.

samiento, es decir, como el acto por el cual el objeto era engendrado "a partir" de la conciencia— sino como la experiencia de la conciencia que avanza hacia las formas fenoménicas del objeto.

Pero la metafísica de esta relación es muy diferente. Tiene sus raíces en el concepto de lo Absoluto. Éste, con su gradual y penetrante autoconcepción, es lo que constituye —según piensa Hegel— el proceso propiamente real, el que está por detrás de la experiencia; pero que en modo alguno es dado como supuesto. La fenomenología de la conciencia debe conducir hasta él. Por eso, del modo más expreso, se atiene exclusivamente al proceso secundario, al proceso no metafísico y fenoménico que, en las configuraciones del saber, constituye la autoexperiencia de la conciencia. De aquel otro proceso real, que yace en el fondo, sólo se ocupará la *Lógica;* pero la dialéctica tiene en ella otra forma, es decir, ontológica.

Todavía se está lejos de este planteamiento. La "ciencia del saber fenoménico" tiene que abrir el camino hacia él. En cuanto este camino no es arbitrario, sino el de la experiencia, constituye un problema. Hegel ha caracterizado muy prolijamente su peculiaridad en la *Introducción a la Fenomenología.*

En ella propone la cuestión acerca de dónde deba ser tomado un "criterio" para el "examen de la realidad del conocer". Aquí el conocimiento se entiende en el sentido del "saber fenoménico", y su "realidad" significa su verdad. Ahora bien, un criterio sólo podría ser tomado de lo "en sí", de lo que se ha de conocer; por tanto ya supondría un conocimiento absoluto del mismo. Se daría por supuesto el fin a que únicamente la ciencia de la fenomenología puede conducir. Ahora bien, si esta ciencia se presenta con la pretensión de distinguir rigurosamente entre lo verdadero y lo no-verdadero, se podrá tener el criterio, puesto que ella misma lo sería. Mas es imposible. Pues "allí donde la ciencia

sólo está surgiendo, ni ella ni ninguna otra se han justificado como esencia o como en sí; y sin ello no se puede efectuar examen alguno".[23]

Ahora bien, en esto hay una contradicción, cuyo levantamiento nos conduce directamente a la estructura de la experiencia dialéctica. Es la primera que el filósofo "experimenta" como residiendo en la esencia de la cosa. Surge de la diferencia entre el ser-en-sí y el ser-para-nosotros. En todo saber, el objeto tiene un ser-en-sí y un ser-para-nosotros (para el saber). La verdad del saber consiste en la coincidencia del uno con el otro. Pero cuando se investiga el saber que apunta a su verdad, se investiga lo que él mismo —el saber— es en sí. "Nuestro objeto, en esta investigación, es únicamente el saber"; pero, como objeto, no es en-sí, sino "para-nosotros". De aquí resulta que el ser-en-sí del saber, es, él mismo, un "ser para nosotros". Luego, lo que se tiene por la esencia del saber, muéstrase "sólo" como "nuestro saber de él". Pero este "sólo" no se debe interpretar como un *minus*, sino que es posible entenderlo, positivamente, así: a la esencia del saber le corresponde ser saber de sí mismo, saber del saber y del no-saber. "El criterio recae en nosotros", lo cual no significa su debilidad o subjetividad, sino la fuerza y objetividad de la conciencia.[24]

En esta alternativa la decisión es favorable al lado positivo. La salida está dada por la "naturaleza del objeto que investigamos", es decir, por la conciencia. No significa esto que todo y cada saber tenga en sí igualmente el criterio de su verdad; pero, en su relación con el objeto, el saber siempre tiene el impulso a verificarse a sí mismo. Lo hace al ir más allá de sus formas fenoménicas cualesquiera, pues con ello rebasa al mismo tiempo sus propias y cualesquiera formas fenoménicas. Hegel, sin llevar el momento del proceso a lo interior, lo expresa así: "La conciencia se da el criterio a

[23] II, 67.
[24] II, 68.

sí misma, y por eso la investigación será una comparación de ella consigo misma; pues la diferenciación que frecuentemente se ha hecho recae en ella" (se refiere a la distinción entre el ser-en-sí y el ser-para-nosotros del saber). "En ella la conciencia es para otro, o sea, tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que también es fuera de esta relación, o en sí: el momento de la verdad. Por tanto en lo que la conciencia declara dentro de sí misma como lo en sí o verdadero, tenemos el criterio, establecido por ella para medir su saber."

Luego, la conciencia puede proporcionar el criterio del examen, porque abarca ambos lados de la relación: el saber y lo que es, el concepto y el objeto; y también en éstos volvemos a encontrar su ser para otro y su ser-en-sí. De esta suerte no hay que temer que el criterio "sea un superfluo añadido por nosotros". Más aun: se nos dispensará del examen mismo, "de tal modo que, al examinarse la conciencia a sí misma, no nos quedará, también por este lado, sino la inspección pura".

Con eso el carácter de experiencia del proceso dialéctico se justifica, mucho más de lo que se podría presumir, en su profundidad y esencia. La comparación está cumplida por el mismo saber fenoménico, que no sólo proporciona sino también aplica el criterio. En general, el origen de tal criterio está, para el saber fenoménico, en su aplicación; pero el saber filosófico no necesita cuidarse de él. Al mismo tiempo que el criterio muestra su variabilidad, avanza en el proceso gradual; pues, cuando en la comparación algo no concuerda, "parecería que la conciencia tendría que variar su saber para adecuarse al objeto; pero con la alteración del saber cambia, en efecto, el objeto mismo, pues el saber existente era esencialmente saber del objeto. Luego, en el saber, también el objeto se altera, por pertenecer esencialmente a este saber".[25]

[25] II, 69.

Pero ¿cómo puede variar el objeto? Por la diferencia entre el en-sí y el para-nosotros: la conciencia "experimenta" que lo que ella tiene por algo que es en-sí, no es simplemente en-sí, sino que "sólo era en-sí para-nosotros". Esta es la forma general, bien conocida por todo el mundo, de la justificación que se ha de establecer; es decir, que a la conciencia el "criterio" le aparece en su aplicación. De ella resulta la dirección de la conciencia al verdadero en-sí, del objeto, con lo cual éste se hace visible, en efecto, como "otro". Hegel dice: "el objeto no se mantiene". Y de este modo tampoco se mantiene el criterio, puesto que no era un criterio general del saber de cualquier objeto, sino un criterio muy particular del saber determinado de un determinado objeto. "El criterio del examen varía cuando aquello de lo cual debía ser criterio, no existe en el examen; y éste no sólo lo es del saber, sino también de su criterio." [26]

De esta suerte, para la conciencia surge su criterio en progresivo movimiento, puesto que él mismo sigue su avance. Todo este "movimiento dialéctico", que la conciencia recorre en su relación con el objeto y con su criterio —en el cual no sólo ella misma se torna fluente, sino también el objeto y el criterio— "es lo que propiamente se llama experiencia". No podría estar en mayor contraste con una dialéctica constructiva.

Pero si la dialéctica es un experimentar, en el que lo nuevo continuamente entra como objeto en una nueva conciencia, ¿no se abandonaría el proceso entero a la contingencia? Y si fuese así ¿cómo ocurre que se presente, en cuanto totalidad, como un ascenso uniforme que, imperturbable, aspira a llegar hasta un miembro final y concluyente?

Semejantes preguntas carecerían de respuesta si la conciencia tan sólo fuese lo que de ella exponen sus configuraciones singulares. Pero no es así —como ya lo prueba el mero hecho de la serie de sus configuraciones—; existe una

[26] II, 70.

interior necesidad que "dirige toda la serie de las formas de la conciencia". Pero en el fenómeno de la sucesión esas formas no son dadas, a su vez, como fenómenos. La conciencia ve "el nacimiento del nuevo objeto que se le presenta sin saber cómo se le ofrece". Inclusive, la necesidad del nacimiento es "lo que para nosotros, por decirlo así, acontece a sus espaldas". Claro está que pertenece a lo en-sí de la conciencia; pero no es "para" la conciencia. "El contenido de lo que nace es, para ella; y *nosotros* sólo concebimos lo formal de él, o su puro nacer." [27] Con el "nosotros" se piensa en el concebir filosófico que le es paralelo. Y la posibilidad de la filosofía reside en concebir la necesidad de aquel nacer que ella sigue, pues semejante nacimiento posibilita que "este camino hacia la ciencia sea, él mismo, una ciencia"; es decir, una ciencia de la experiencia de la conciencia.

Por aquí se puede entender mejor lo que Hegel comprende por el "devenir de la ciencia". Lo dice en la *Fenomenología*. "El saber, tal como es en primer término, o el espíritu inmediato, es lo no-espiritual, la conciencia sensible." [28] Desde este punto parte el "largo camino" hacia la ciencia; pero también ella, al iniciarlo y seguirlo, se pone, con relación al espíritu, en una posición falsa; lo tiene fuera de sí "en la forma de la no-realidad". No se ve a sí misma incluida en la serie gradual de este camino. Pero la ciencia misma es una forma configurada del mismo espíritu; por tanto está dentro de la serie. No sólo es un saber del desarrollo del espíritu, sino que también es el espíritu que se desarrolla a sí mismo. "El espíritu que, de este modo, se sabe desarrollado como espíritu, es la ciencia." [29]

Es claro que cuando la ciencia está desarrollada es objeto de saber y también es el saber mismo. Al principio, sin embargo, ambos momentos se separan. Por supuesto que, en

[27] II, 71 y s.
[28] II, 22.
[29] II, 20.

tal caso, el sujeto es la "sustancia" y lo "Absoluto;"[30] pero todavía no conocido como sustancia. La "experiencia" que en su marcha gradual el sujeto hace una y otra vez con su objeto es que éste se muestra de continuo como otro; a saber: como algo diverso a lo que la conciencia había captado de él. El conocimiento incompleto es un "autodesconocerse del espíritu. Pues si lo Absoluto es espíritu, el espíritu será lo que es de verdad"; es decir, "únicamente lo espiritual es real".[31] Pero no puede haber un camino directo que lo alcance, o que conduzca a su completo autoconocimiento; es necesario seguir el rodeo de la escisión o del "hacerse lo otro de sí mismo" (*Sicheinanderwerden*). Y con esto el sujeto y el objeto se separan. Pero puesto que la separación no es lo verdadero, trae aparejada la inquietud de la conciencia, que jamás puede reposar en sí.

La forma de tal inquietud está en la repetida experiencia de que el objeto de la conciencia no es lo que le parecía ser. No puede serlo hasta que el objeto se le manifieste como lo que es en-sí: como el mismo sujeto o espíritu al que se manifiesta. Por tanto, el objeto no puede ser en verdad conocido hasta que su conocimiento no coincida con el autoconocimiento del espíritu; se podría decir también, hasta que su ser-en-sí no coincida con su ser-para-sí, mostrándose, al mismo tiempo, como "lo que es en y para sí".

Pero si el sujeto no se puede alcanzar a sí mismo; si, para ello, necesita la escisión y la mediación que le proporciona la serie de sus configuraciones incompletas, la importancia del todo no sólo recaerá en el resultado, sino también en el camino que conduce hasta él, en el proceso; es decir, justamente en la serie de aquellas configuraciones. El proceso participa de la verdadera esencia del espíritu: es su vitalidad. "Lo verdadero es el todo" significa, pues, dentro de esta relación, que la conciencia no es el principio o el fin del

[30] II, 14 y *s.*
[31] II, 19.

proceso, sino el proceso mismo. La verdad no puede ser captada en un término final, susceptible de ser descripto por sí mismo y en el que todo estaría dado a la vez, sino que a su esencia le pertenecen los grados "recorridos". Lo "verdadero" del espíritu está en el proceso y en su resultado; o también se podría decir: lo verdadero está en el resultado, siempre que en éste se conserven las "estaciones" del proceso.

Lo mismo rige para la ciencia de la fenomenología, puesto que es el saber de su esencia verdadera. También en ella los grados son esenciales y se conservan. "Pues la cosa no se agota en su fin, sino en su ejecución; el todo real no es el resultado, sino el resultado junto con su devenir; el fin, por sí mismo, es lo universal sin vida, así como la tendencia es el mero impulso que carece todavía de realidad; y el desnudo resultado es el cadáver que la tendencia ha dejado detrás de sí." [32] De aquí se desprende que el resultado conserva la tendencia viviente hacia él; y por eso, el devenir de la ciencia es, en efecto, la ciencia misma. En lo que es, sólo como totalidad. Es sistema.

Hegel se ha esforzado siempre por subrayar este punto. Con penetración advirtió que la filosofía no se debe ocupar de lo "abstracto e irreal" —cuyo nudo resultado sería algo abstracto— sino de lo "real", entendido como lo "que se pone a sí mismo y vive en sí mismo"; no se debe ocupar, pues, de vacíos conceptos, sino de la "existencia en su concepto". Y justamente lo que distingue la existencia del concepto vacío es que aquélla constituye el contenido real de éste; pero semejante contenido, a su vez, es "el proceso que engendra y recorre sus momentos". Y "lo positivo y su verdad" no consiste en el término, sino en "este movimiento entero".[33]

Pero en dicho movimiento los estadios se yuxtaponen negativamente: el superior anula al inferior. Por eso, el proceso tiene que incluir tanto a lo negativo como a lo positivo.

[32] II, 5.
[33] II, 26.

Puesto que las fases no se aniquilan en su superación sino que se conservan, lo negativo tiene que ser algo positivo. En este sentido, lo negativo desempeña su propio papel dentro del proceso: es el principio motor que siempre impulsa y mueve a ir más allá de sí mismo. A él le pertenece la experiencia que la conciencia hace en cada grado: la de "no" tener en el objeto lo que pensaba tener. Tiene que negar lo aprehendido, y la negación conduce a un nuevo acto de aprehensión, que es su propia configuración, pero nueva y más alta. De este modo, el "poder de lo negativo" que mantiene a la conciencia en vivo movimiento, es lo que constituye el núcleo más íntimo de esta movilidad. Pues si lo verdadero es la vitalidad del proceso, lo negativo será el momento central de la esencia de la conciencia.

Hegel da muy determinada cuenta de este "inmenso poder de lo negativo", que se inicia con el más simple análisis. Al analizar, por ejemplo, una representación, ya se supera "la forma de su ser notoria". Semejante tarea corresponde a la "labor del entendimiento". Y es el "poder" más "maravilloso", inclusive es el poder "absoluto". La reunión de los elementos es lo dado, y por tanto "no es" la relación maravillosa. Pero la circunstancia de que el elemento, separado de la conexión, "alcance libertad", se debe al poder de lo negativo.

Hegel aclara este tema con el ejemplo de la muerte, que es la negación de la vida. "La vida del espíritu no es la que se espanta frente a la muerte y se guarda de la negación, sino la que la soporta y conserva." Luego, el espíritu es vida y poder, no como lo positivo que niega a su negación, sino como el espíritu indentificado con "este poder que mira al rostro de lo negativo y se detiene en él. Este detenerse es la mágica fuerza que transforma lo negativo en ser". La conversión de lo negativo en ser —es decir, en lo positivo— no es sino el avance del proceso, del cambio de las configuraciones; y en cuanto el ser del sujeto consiste en ella, lo sustancial del sujeto mismo estará en aquella conversión — "que

en esto, en el dar existencia, en su elemento, a la determinabilidad, supera la inmediatez abstracta, es decir, la inmediatez de lo que es en general, y por ello ese sujeto será la sustancia verdadera: el ser o la inmediatez que no tiene la mediación * fuera de ella, sino que es ella misma." [34]

La mediación es el camino de la separación, el camino que conduce a la autoconcepción, es decir, el proceso que recorren la configuraciones. En él "el poder de lo negativo" es el momento de la vida y del impulso ascendente. Pero en el resultado —que es el conjunto de las configuraciones— está reunida la diversidad de tal vida. Por eso es una "inmediatez mediata": porque tiene implícita la separación y la mediación. La desaparición es esencial y la superación es conservación. La "determinación de algo fijo" es lo no-verdadero, lo "positivo muerto". Sólo cuando lo negativo se incluye en su esencia, lo positivo es lo verdadero. Únicamente un ser que tiene implícito su devenir es auténtico ser; únicamente un resultado que involucra el proceso entero, es un resultado firme y quieto. Pues el nacer y el morir mismos, no nacen ni mueren: son la "realidad y el movimiento de la vida de la verdad".

O, dicho con una imagen, "lo verdadero es la orgía báquica, en la que ningún miembro deja de estar embriagado; y, que por lo mismo que destruye a todo el que se separa de ella, es la transparente y simple quietud". [35]

Todavía queda abierta una cuestión que sorprende al lector de la *Fenomenología*: la que se refiere al contenido de la obra y a su origen. Si debe tratar de la experiencia pura, de la que el sujeto hace con su objeto y consigo mismo, todo el

* En el texto dice negación *(Vernichtung)*; pero es evidente que se trata de una errata por mediación *(Vermittlung)*. Y, en efecto, en la última edición de la *Phänomenologie des Geistes*, realizada por J. Hoffmeister (1949), que registra todas las variantes, encontramos *Vermittlung* y no *Vernichtung*. (Pág. 30) *(N. del T.)*

[34] II, 26.

[35] II, 37.

contenido expuesto debería ser tomado de la experiencia interna. Pero no es así. Junto a la caracterización y al análisis de lo que se halla en la intimidad, se encuentra un contenido de especie totalmente diversa, un contenido histórico: la modalidad espiritual de las épocas y el sentido que ellas tenían para el derecho y el Estado, para su propia moral, religión y concepción del mundo. En ningún caso se podría decir que tal contenido es inmediatamente dado, perteneciente a la propia experiencia del sujeto. Supone una determinada elaboración: la investigación histórica.

De este modo se tiene la inevitable impresión de una falta de homogeneidad en el contenido. Además, junto con la materia, varía también el modo de considerarla. Ora es un mero análisis de la conciencia, ora una filosofía de la historia; ya es teoría del conocimiento —en la que ni siquiera falta la lógica—, ya vuelve a ser ética, filosofía del derecho, de la religión. Tal cosa se podría admitir en una "fenomenología" del ser espiritual; pero Hegel hace alternar los grados directamente históricos con los grados íntimos e intemporales (psicológico-morales) dentro de la serie gradual de la conciencia; a partir del análisis del conocimiento o del modo de pensar se traslada, sin mediación, al pasado histórico, y desde éste —y también sin mediaciones— vuelve al propio mundo íntimo; todo esto sin una motivación propiamente dicha, como si fuese la cosa más natural del mundo.

No se disimula tan extraño proceder cuando se afirma que la perspectiva histórica sólo es traída a colación como documento, ejemplo o prueba. Antes bien, es del todo manifiesto que en la base de esto hay un pensamiento muy preciso, que deberá captarse en la exposición hegeliana.

Tal pensamiento sale a luz cuando se admite con seriedad, y hasta de modo literal, la tesis según la cual la *Fenomenología* trata exclusivamente de la "experiencia" que la conciencia hace con ella misma. No es cierto que sólo la conciencia humana individual haga tal experiencia, puesto que la con-

ciencia se desenvuelve más allá de esto. También existe una experiencia en gran estilo, y es lo que el género humano, en su vida espiritual, hace consigo mismo. Es la experiencia histórica, macroscópica, de la conciencia. La historia misma es una sola y gran cadena de experiencias, realizadas de espíritu a espíritu. Su camino es más amplio y en ella desaparece el individuo con su experiencia privada. Pero trátase de la experiencia del mismo sujeto, hecha con el mismo objeto, es decir, con su propia esencia. Según su sustancia, el sujeto es, en todo tiempo, el mismo. Históricamente se presenta con formas fenoménicas diversas; pero también en el sujeto individual éstas son diferentes.

Por tanto, una fenomenología de la conciencia encuentra ante sí, y de antemano, dos series de fenómenos: una individual y otra histórica. Y ambas son series de una y la misma experiencia.

Frente a esta tesis es de importancia secundaria saber cómo el hombre se apodera, a lo largo de su vida, de la experiencia histórica de la conciencia. Si para ello necesita una ciencia de la historia, es cuestión suya. Tampoco afecta esta posición a la circunstancia de que la historia acontecida del espíritu sea, como proceso real, una "experiencia ya hecha"; ni se piensa, en absoluto, en la que el historiador hace en su investigación, sino en la experiencia viviente que el género humano realiza con él mismo en el curso de su desarrollo histórico. La investigación histórica es, por el contrario, el modo como el que la persigue se apropia de ella.

La objeción inmediata concierne al contenido de ambas series de experiencias. La histórica no necesita corresponder a la individual, así como tampoco el individuo recorre, en modo alguno, todas las concepciones, errores y revoluciones históricas. Al contrario: crece dentro de un nivel espiritual de antemano muy determinado, es decir, dentro del espíritu de su tiempo, que se le opone como un producto fijo. Pero aquí está, justamente, el punto en que la relación va-

ría: este crecer dentro del espíritu de una época significa el acto de recorrer sus configuraciones, y éstas mismas no están individualmente acuñadas, sino que —por lo menos en sus caracteres principales y más grandes— son comunes a todos los individuos. Dichas configuraciones son reproducciones de la marcha histórica, por cierto abreviadas y condensadas, pero que no por eso dejan de ser reconocibles.

Tal fue el pensamiento de Hegel. Es una tesis que en lo particular quizá se pueda o no justificar; pero no es posible discutirle cierto derecho, puesto que algunos elementos de la "cultura" se tienen que volver a empezar y desarrollar desde abajo y en cada individuo particular; y tampoco es discutible que cada uno aprende lentamente a orientarse en el mundo y en sí mismo. Las configuraciones que el individuo recorre no le son conscientes como tales: sólo la ciencia las descubre. Tampoco se las debe entender, simplemente, como fases temporalmente acaecidas del desarrollo individual. Antes bien, en la conciencia existe una gradual serie, de consecuencia interna y necesaria, que tiene en sí —y continuamente conserva en sí— como algo coexistente, la relación de lo anímicamente anterior y posterior, porque esta relación es, precisamente, el "camino de la conciencia natural" y porque, por decirlo así, es su construcción o estratificación, en cuanto serie de configuraciones.[36]

Lo mismo cabe decir de la historia del espíritu: también en ella lo pretérito no es lo que simplemente ha pasado, sino que se conserva en lo que viene después. Y también aquí el todo se ofrece como una construcción gradual, a pesar de los muchos acontecimientos que se oponen a la continuidad progresiva. "La serie de sus configuraciones, que la conciencia recorre en este camino, es más bien la prolija historia de la formación científica de la conciencia misma." [37] Así pues, Hegel llama "historia" a la pura e íntima serie gradual, no

[36] II, 63.
[37] II, 64.

a la serie temporal. Pero la palabra "historia" rige también en su otra significación, en la significación temporal, puesto que la "formación científica de la conciencia" puede muy fácilmente ser reconocida en las fases de la historia del espíritu.

En el *Prólogo* a la *Fenomenología* encontramos un pasaje en el que Hegel expone prolijamente este punto. Parte de la relación existente entre el "individuo particular" y el "individuo universal", entendiendo por este último a lo que hay de común entre los individuos. El concepto de un individuo universal no es, en modo alguno, contradictorio, pues la individualidad en general les es común a todos los sujetos y, en este sentido, ella es algo efectivamente universal. El significado actual de la palabra "individual" se refiere tan sólo a la particularidad del individuo singular; pero ésta, sin embargo, no está menoscabada por aquella universalidad.

Es natural que se aplique un particular interés "individuo universal", pues el individuo individual es, para Hegel, el que se ha tornado finito, el "espíritu incompleto", el espíritu en que domina "*una* determinación, de tal modo que las otras sólo existen con desdibujados caracteres". Por tanto, el objeto propio de la *Fenomenología* no es éste, sino el "individuo universal". Lo conocemos a partir de dos lados. Por una parte, es el sustrato de la historia —por tanto el individuo que en ella hace su experiencia— y, por la otra, es lo universal de nuestra conciencia; y, a partir de ésta, nos es bien conocido, por ser lo que en nosotros mismos hace su experiencia. Por eso, la serie gradual de sus configuraciones es la misma en las dos clases de experiencias. Nos es dada en doble forma, pero en la cosa es una y la misma.

Esta circunstancia es más concreta y fácil de captar cuando se tiene ante los ojos la relación de los grados que van de uno a otro punto. "En el espíritu, que está por encima de todo, la existencia concreta inferior es rebajada en su jerarquía, hasta ser un momento invisible; lo que antes era la

cosa misma, ahora sólo es un vestigio." [38] Es decir, ha ingresado en la nueva configuración, pero no ha sido aniquilada por ella, sino sólo encubierta. "El individuo recorre este pasado... del mismo modo como el que emprende una ciencia superior atraviesa los conocimientos preliminares, que en él ya estaban implícitos desde hacía mucho tiempo"; y se los apropia sin detenerse en ellos. "El individuo tiene que recorrer, según el contenido, los grados de la formación del espíritu universal, pero como formas ya depuestas del espíritu como grados de un cambio ya trazado y allanado; así, en relación con los conocimientos, vemos que lo que en épocas anteriores preocupaba al espíritu maduro de los adultos ha descendido al punto de ser conocimientos, ejercicios e incluso juegos juveniles; y en el progreso pedagógico reconocemos, bosquejada como en una silueta, la historia de la cultura del mundo. Esta existencia pasada es ya una propiedad heredada del espíritu universal que constituye la sustancia del individuo y que al manifestársele exteriormente es su naturaleza inorgánica." [39]

De este modo se puede entender la interpenetración de las dos series de experiencias, en apariencia externas y heterogéneas entre sí: en verdad son una y la misma; y, en realidad, no son dos series graduales que tendrían que ser acomodadas una dentro de la otra, sino una sola, que tanto se puede manifestar y ser captada en su extensión original (la de la historia) como en su abreviatura (en la del individuo).

Y así se puede justificar muy bien el hecho de que Hegel, ocupado de la totalidad de las formas fenoménicas, haya permitido que en cada caso, según las necesidades, se separen la historia del espíritu y el análisis de los actos. La esencia de la cosa tratada, es decir, "del espíritu" —entendido en el amplio sentido de todo ser psíquico-espiritual— es, justamente, inagotable; y el hombre que la quiera justificar con-

[38] II, 22.
[39] II, 23.

ceptualmente tiene que tratar de captar su contenido inmenso donde se le ofrezca y según el modo que le sea posible.

La fenomenología del espíritu es, en el fondo, una eterna tarea de la filosofía. Hegel no fue el primero ni será el último en emprenderla. Pero su obra fue la primera captación del problema claramente bosquejada y su primera realización. La fenomenología ha sido impulsada con nombres, supuestos y puntos de vista diversos y con métodos también diferentes. El análisis descriptivo de los actos que hoy llamamos "fenomenología" es, en lo esencial, fenomenología del espíritu. No es lícito esperar que alguno de estos caminos llegue alguna vez a agotar el objeto. La esencia de lo espiritual es viviente, continuamente creadora. "Y cualquiera sea el camino que transites, no encontrarás su término", escribía Heráclito veintitrés siglos antes que Hegel. También éste, entre los muchos caminos, sólo pudo transitar uno. Y tampoco por él pudo llegar al término del espíritu, sino sólo hasta su concepción.

3. Fenomenología de la conciencia

Sólo aquí una selección del riquísimo contenido ofrecido por esta obra. Al realizarla trataremos, en lo posible, de dejar que hable la cosa misma, de tal modo que los grandes rasgos del todo sigan siendo visibles a través de la peculiaridad del objeto particular y de la riqueza de las formas de la dialéctica que sutilmente va cambiando con él. En todos los capítulos de la *Fenomenología* hay partes destacadas en su particularidad y otras que en su peculiaridad están profundamente ocultas. Claro está que el todo se aclara por sí mismo a partir de ellas. En comparación con lo anterior, la división y la articulación afectan relativamente poco a la cosa, que no es visible en los títulos y que sólo está realizada con sentido en el contenido desarrollado.

"El saber que primero e inmediatamente es nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es, él mismo, saber inmediato, saber de lo inmediato, o de lo que es."[40] Hegel lo denomina certeza sensible. El objeto es dado al Yo como un "esto" en la plenitud de su determinabilidad. Por eso, es el "conocimiento más rico", pues "no abandona nada del objeto, sino que lo tiene ante sí con toda su plenitud".

Pero también aquí, la conciencia hace la experiencia de que el objeto es, en verdad, algo diferente de lo que parece ser. Pues el "esto" se muestra como un universal por completo abstracto: todo objeto, sin distinción, es un "esto", así como también le corresponde un "aquí" y un "ahora". Con tales designaciones se cree tener la plenitud del contenido; pero en seguida se advierte que no expresan nada de él, y que, por tanto, la certeza sensible "es, más bien, la verdad más abstracta y pobre". Ella "opina", ciertamente, acerca de lo concreto y pleno, y expresa semejante opinión en la referencia; pero ésta no es la determinación. Con sus medios abstractos y universales no acierta con el objeto sobre el cual opina, puesto que la referencia al "aquí", al "ahora", al "esto" se repite sin variación de contenidos. Al tratar de expresar un contenido cualquiera, encuentra que es inexpresable "porque el *esto* sensible, sobre el cual se opina, es inalcanzable al lenguaje, que es propio de la conciencia, de lo en sí universal."[41]

Esta dialéctica de la certeza sensible ha mostrado el objeto como siendo lo contrario de lo que parecía ser, y, de este modo, el saber cambia. La "fuerza de la verdad" no residía en la determinación sino en la opinión, que es cuestión del Yo. Por tanto reside en él. Pero puesto que el Yo se oculta en todo opinar, y que el opinar de lo diverso se delata también como diverso en la misma referencia (esto, aquí, ahora), la diferenciación del sujeto desaparecerá junto con la del

[40] II, 73.
[41] II, 83.

opinar. "Lo que no desaparece es el Yo, en tanto universal." [42] Estará afectado por el mismo carácter indeterminado, inaprehensible y abstracto; por eso la conciencia experimenta, en sí misma, la misma dialéctica que ha experimentado con su objeto. "Por tanto, la certeza sensible experimenta que su esencia no está ni en el objeto ni en el Yo, y que la inmediatez no es la del uno ni la del otro." Pero en cuanto, en esta dialéctica, la certeza sensible se convierte en su opuesto, ella -es decir, lo que ella creía ser— se supera y alcanza otro grado: la percepción de la cosa.

La percepción hace lo que la certeza sensible no podía cumplir: "recoge" lo verdadero en cuanto algo universal, puesto que lo verdadero se ha mostrado como universal. El objeto es, ahora, la "cosa" que reúne en sí a lo diverso, es decir, a sus "cualidades". La cosa no está encadenada al ahora sino que permanece en medio de los instantes temporales; está "en" el tiempo. Y su situación en el espacio no es tampoco la de estar fijada a un incaptable aquí. Las cualidades se penetran en la cosa como en un *medium*, aun en los casos en que ellas estén en relaciones mutuas negativas. Lo individual como tal es indiferente. "Lo sensible todavía existe aquí, pero no como estaba en la certeza inmediata, es decir, como individuo opinado, sino como lo universal, o como lo que se determinará como cualidad." [43]

La relación entre el objeto y la conciencia ha entrado así en una nueva fase: el objeto se ha hecho autónomo, independiente de la conciencia, y ésta se refiere a él, pero no de modo esencial. "El objeto, con indiferencia de que haya sido o no percibido, es la esencia; pero el acto de percibir, como el movimiento, es lo dependiente, que puede ser o no, y lo no-esencial." [44] También desde este punto de vista se ha invertido la relación. El objeto ya no depende de su ser pen-

[42] II, 78.
[43] II, 86.
[44] II, 85.

sado, o —como decía Hegel— lo sensible es "superado", lo que significa "un negar y, al mismo tiempo, un conservar". El "esto" se muestra como una nada; pero como una "nada determinada". Lo positivo de su determinabilidad está en la plenitud de las cualidades. "La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, y no a la certeza inmediata, de la que sólo era un juego incidental."

Con la percepción se introduce una nueva dialéctica, pues la percepción se muestra como lo "contradictorio". Al oponerse al objeto, como independiente de ella, se somete a una ilusión: el objeto se ofrece como unidad, pero sus determinaciones no la tienen en modo alguno. Si su diversidad es cosa de la aprehensión, se habrá cometido un error, al creer que se la captaba en el objeto; pero si la diversidad está en el objeto como tal, también la captación habrá vuelto a errar, por haberla captado como unidad. En un caso se considera "a la cualidad particular por sí"; en otro, a "la unidad por sí"; pero en ninguno de los dos la cosa es el *medium* de sus cualidades. La conciencia recorre este círculo por dos veces, aunque ahora de otro modo: reconoce como suyo un aspecto de la relación, y con ello tiene "conciencia de su reflexión en sí".[45]

Mas con esta reflexión coincide en seguida otra, que vuelve de diferente modo a la "cosa" misma. La cosa con sus cualidades es algo por sí; pero también es para otro. "Y, por cierto, este otro es tanto para sí como para otro."[46] Y, sin embargo, en cuanto en la cosa están ambos momentos, es una. Dicho en el lenguaje de Hegel: "La cosa está esencialmente reflejada en sí." Está dividida en su ser-para-sí y su ser-para-otro, está separada en dos cosas. La unidad consigo misma "está destruida por otra cosa", pues ésta es diferente en su ser-para-la unidad y en su ser-para-sí. Sus cualidades ya no son equivalentes: se dividen en esenciales e

[45] II, 91.
[46] II, 94.

inesenciales. Lo que pertenece a su ser-para-sí es esencial. Por otra parte, también le es esencial a la cosa distinguirse de otras; pero entonces su ser-para-otro, es decir, su oposición, su relación con otras cosas, le llegará a ser esencial. "Sin embargo, la relación es la negación de su autonomía, y la cosa sucumbe por su cualidad esencial." [47]

La experiencia que la conciencia hace aquí es muy extraña. La cosa es, para ella, algo completo y cerrado en sí; rige para la conciencia "como ser-para-sí, o como la absoluta negación de todo ser-otro, por tanto, como negación absoluta, que sólo se refiere a sí; pero la negación que se refiere a sí misma es superación de ella misma, lo que significa tener su esencia en un otro". Así pues, el objeto es "en una y la misma relación lo contrario de sí mismo", y, de este modo, tanto se supera su determinación de ser cosa, como de ser sensible. A partir del "esto" sensible, el objeto llegó a ser un universal; pero a una "universalidad afectada por su contrario", a "un ser-para-sí que es inseparable del ser-para-otro".

Lo singular se sigue oponiendo, pues, a lo singular, y por tanto a lo universal que él es. Su relación se escinde en extremos, que se deben captar, sin embargo, en unidad. De aquí se desprende "la universalidad absoluta e incondicionada", que no tiene su opuesto fuera de sí, sino en sí. Pero su realización ya no depende de la percepción, pues con el objeto cambia también el saber, y "la conciencia entra ahora verdaderamente en el reino del entendimiento".[48]

La función del entendimiento es concebir. Con el concepto se introduce la penetración en el objeto, y comienza su disolución. "En la dialéctica de la certeza sensible, el oir, el ver, etc., están, para la conciencia, en el pasado; y, ella, como percibir, llega al pensamiento." [49] Éste, a su vez, sólo conduce

[47] II, 95.
[48] II,97.
[49] II, 100.

a sí mismo. Por eso, el "entendimiento" está, como un grado intermedio, entre la sensibilidad y la autoconciencia.

La percepción percibe la cosa como algo autónomo; el entendimiento supera tal autonomía. Allí el ser-para-sí y el ser-para-otro se separan; aquí el entendimiento las concibe como siendo "la misma esencia". En la percepción lo universal se opone a lo particular; el entendimiento capta lo universal "en" lo particular como su "forma". Todo esto lo hace el concepto en su función primera y más inmediata, es decir, en la que concibe al objeto pero no a sí mismo.

El entendimiento penetra en las cosas hasta su "fundamento", y en éste encuentra lo "universal incondicionado". Como fundamento de la cosa y sus cualidades encuentra a la "fuerza"; las cualidades son "exteriorizaciones" de ella, es decir, son el despliegue de algo "interior", que el entendimiento logra ver a través de las exteriorizaciones y del juego de las fuerzas. Ahora bien, la fuerza no es perceptible, sólo es pensable. Pero como el pensamiento es lo más propio de la conciencia, se invierte la relación: "la verdad de la fuerza sigue siendo la de su pensamiento". Esto significa la superación de la autonomía material, pues el fundamento de la cosa está dentro del pensar. Los momentos de la realidad "se hunden" en una unidad, y "esta unidad es su concepto en cuanto concepto". "La realización de la fuerza es, al mismo tiempo, pérdida de la realidad." [50]

El entendimiento ve "lo interno de la cosa"; pero en modo alguno se concibe a sí mismo. El concebir llega hasta el momento en que el entendimiento encuentra lo percibido como "manifestación" de algo interno. No llega a captar lo interior en su esencia, sino sólo en su manifestación y a través de ella. La esencia misma no es objeto para él. Pero lo interno de la cosa es, por cierto, en sí mismo, "el concepto en cuanto concepto". Pero éste sólo concibe la relación, es decir, no se concibe a sí mismo en cuanto concepto. Además,

[50] II, 108.

el objeto está dividido: en algo que se opone al entendimiento y en algo que no se le opone, en algo dado a la conciencia y en algo que es un "puro más allá de ella".[51]

Este más allá es muy conocido por la filosofía como lo "suprasensible". Éste se opone al fenómeno y es considerado como un incognoscible (Kant) que limita la actividad del entendimiento. De tal modo se abre un abismo, que se supone absoluto e imposible de ser sorteado. Pero el más allá se venga, pues lo suprasensible sigue siendo completamente indeterminado, un "vacío", que sólo se puede llenar de un modo artificial. En efecto, se lo llena con "ensueños, con fenómenos que la misma conciencia engendra". Y se lo hace "para que en este total vacío, que también ha sido llamado santo, haya algo". El más allá se tiene que resignar a "que le vaya tan mal, puesto que no sería digno de nada mejor, porque hasta los mismos ensueños son preferibles a su vacuidad".[52]

Tampoco el entendimiento acierta, pues, con el objeto. Pero esta no es su última palabra. Si nos introducimos más en el desarrollo de la mencionada relación, se nos mostrará una imagen por completo diferente. Lo "íntimo" de la cosa está muy lejos de ocultarse sistemáticamente a la conciencia, pues, aislado del fenómeno, es algo "vacío" e insignificante. Pero cuando emerge en el fenómeno y en relación con él, está muy lejos de estar desprovisto de contenido. Al contrario; éste se halla determinado por su manifestación, puesto que no es sino lo que se manifiesta en el fenómeno; por tanto, lo íntimo es lo que se manifiesta en él, ya que lo interior se exterioriza en la manifestación. Si el fenómeno es exteriorización de lo interno, éste podrá ser captado en él. De otro modo no "se manifestaría" en el fenómeno, el cual no sería *su* manifestación.

La conciencia experimenta con su objeto algo mucho más

[51] II, 110 y s.
[52] II, 111.

extraño que todo lo anterior. Hegel ha plasmado la dialéctica de esta cuestión con frases inimitables por el rigor y concisión de su trazado. "Lo interior o el más allá suprasensible ha surgido: proviene del fenómeno y éste es su mediación." Luego, *sólo* el fenómeno es dado a la conciencia, puesto que lo íntimo se infiere y únicamente es inferido a partir de él, es decir, "la manifestación es su esencia (la esencia de lo íntimo) y su efectiva realización. Lo suprasensible es lo sensible y percibido, puestos tal como son en verdad; pero la verdad de lo sensible y percibido es la de ser fenómeno. Por tanto, lo suprasensible es el fenómeno en cuanto manifestación". Lo que parecía excluirse por una interna contradicción, se muestra ahora como la misma cosa. Ya no es preciso llenar aquel "vacío" con la fantasía: está realizado y lleno en lo dado. Lo interno no es lo que está por detrás de él, como algo desconocido, sino que es la esencia del fenómeno mismo.

Claro está que estas proposiciones pueden ser mal entendidas. "Si se pensara que lo suprasensible fuese el mundo sensible, o el mundo tal como es para la inmediata certeza sensible o para la percepción, sería entender la cosa al revés. Pues el fenómeno no es el mundo del saber sensible y del percibir considerado como ente, sino como superado, o puesto, en verdad, como interno. Se suele decir que lo suprasensible no es el fenómeno; pero en esos casos por fenómeno no se entiende la manifestación, sino el mundo sensible como efectualidad real." [53] Y, naturalmente, entonces no es lo suprasensible.

La nueva concepción del fenómeno nos es muy conocida y familiar: es la de la ciencia natural. El fenómeno no es algo exterior al objeto, sino el objeto mismo, tal como se ofrece en la investigación. Pero, desde este punto de vista, se da como esencia de la manifestación; es decir, como lo que se busca y se puede encontrar en ella: como "ley", que es lo en sí mismo universal, o sea, lo universal del fenómeno.

[53] II, 112. [El original dice *reele Wirklichkeit. (N. del T.)*]

Y puesto que éste, por ser particular, tiene implícita su diferencia con otro fenómeno, y con ello la negación, ésta se hallará contenida en la ley, entendida como "diferencia universal". "La diferencia está expresada en la ley como la constante imagen de la lábil manifestación." Tal constancia es lo nuevo en la ley, en oposición a la fuerza. También la ley, como la fuerza, expresa un fundamento; pero no como lo desconocido y oculto, sino como lo que se exterioriza y revela; no como lo transitorio de la exteriorización, sino como lo permanente. Pero tal cosa es lo universal en sí. "El mundo suprasensible no es sino un calmo reino de leyes que, por cierto, está más allá del mundo percibido —pues en éste la ley sólo se presenta a través de una constante variación—; pero igualmente está presente en él como su inmediata y calma copia." [54]

El reino de las leyes es el reino propio del entendimiento. Su actividad en el fenómeno consiste en exhibir las leyes, en conducir hasta ellas y reunirlas en una ley fundamental, es decir, en "explicar". Cuando el entendimiento desliga la ley del fenómeno, oponiéndola a la fuerza, su explicación es "tautológica". Pues, en verdad, el exhibir no da nada nuevo. La ley es, más bien, "ley de la fuerza" y, por tanto, está contenida en ella. Pero también es ley del fenómeno, por eso vuelve a proporcionar la misma cosa, pero con otra luz: el contenido es el mismo, tanto que en su expresión lingüística lleva el mismo nombre. "En la cosa misma, no nace, por este movimiento, nada nuevo, sino que sólo se lo llega a considerar como movimiento del entendimiento." [55] La ley y el fenómeno, nombrados con el mismo nombre (por ejemplo: "ley de la gravitación" y "gravitación") son, sin embargo, diferentes; pero si se convierte esta diferencia en "diferencia absoluta", es decir, opuesta al contenido, que no es diferente, tal ley será "rechazada" por la cosa de la

[54] II, 114.
[55] II, 119.

cual es ley, y la copia del mundo percibido "se volverá su contrario".

Lo rechazado, tomado en sí mismo, constituye, pues, un segundo "mundo suprasensible", que en nada aventaja al primero, que se había mostrado como vacío. "De este modo, ese segundo mundo suprasensible es el mundo invertido; y, en verdad, puesto que un lado ya existe en el primer mundo suprasensible, es la inversión de este primer mundo." [56] Por estas razones, en el entendimiento domina el rechazo, la separación, la polaridad, y también la infinitud y la necesidad. El entendimiento no puede detenerse aquí. Su propia esencia, que es justamente la de entender, lo lleva más allá de él mismo. Acaba por comprender que la separación es su propia obra, tal como la explicación era su actividad peculiar. Él mismo, cuyo movimiento dialéctico era el rechazo, descubre que es desdoblamiento, separación. Pero cuando se descubre a sí mismo se eleva a la autoconciencia. Con la dialéctica de su objeto, se ha autoexperimentado.

La nueva transformación surge orgánicamente de la comprensión que explica las cosas. Pero, en definitiva, dicha comprensión no declara desde ellas, sino desde el entendimiento. Cuando la cosa, es decir, el fenómeno "llega a ser finalmente objeto para la conciencia tal como es" —como lo que le proporciona al entendimiento su fundamento, su fuerza o su ley— "la conciencia es autoconciencia".[57]

Si, desde este punto, miramos hacia atrás, veremos con nueva luz que la actividad del entendimiento todavía no consciente de sí mismo es comprensible desde el momento en que se detiene ante sí mismo. "En el explicar, precisamente por esto, hay mucho de autosatisfacción, porque la conciencia —para expresarme así— está aquí en diálogo inmediato con ella misma. Parece que fuera a otra cosa; pero sólo se goza a sí misma: de hecho sólo se ocupa de sí mis-

[56] II, 121.
[57] II, 127.

ma." [58] Con este vagar, el entendimiento hace la experiencia de que él, al penetrar en el fundamento del fenómeno, no experimenta algún extraño más allá ni, en general, ningún ser por sí mismo existente, sino que "en efecto, sólo se experimenta a sí mismo". Es cierto que experimenta algo suprasensible; pero es su propio carácter de tal. Lo interior de la cosa se ha mostrado como *su* propia intimidad. Los extremos "son coincidentes" y, de esta suerte, han desaparecido *en cuanto* extremos.

La dialéctica de esa interioridad, que parecía estar encubierta por un eterno telón, desemboca en una simple identidad. Las aspiraciones de los románticos adquieren derecho, con inopinada literalidad. "Tal telón ha sido desgarrado desde dentro, y la visión de lo interior está presente en lo interior; la visión del indiferenciado homónimo, que se rechaza a sí mismo, se pone como indistinto interior; pero en él es igualmente inmediata la indistinción de ambos términos: la autoconciencia. Se advierte que, por detrás del mencionado telón —que debía ocultar lo interno— no hay nada que ver, salvo que nosotros mismos colocáramos por detrás de él lo que así sería visto puesto que si hubiera algo por detrás, podría ser visto. Pero ocurre que en ninguna circunstancia se podría ir por detrás del telón; pues este saber —que es la verdad de la representación de la manifestación y de su interioridad— es, él mismo, el resultado de un complejo movimiento, a través del cual los modos de la conciencia, es decir, la opinión, la percepción y el entendimiento, desaparecen..." [59]

De este modo se alcanza la autoconciencia. Pero todavía no se sabe qué es en propiedad. "Se mostrará también que el conocer de lo que la conciencia sabe, al saberse a sí misma, necesita ulteriores formalidades" *(Umstände)*. Tal investigación necesita, pues, una nueva profundización.

[58] II, 128.
[59] II, 130.

Si bien la investigación no se ha movido, hasta ahora, en línea recta, por lo menos ha sido llevada a cabo de modo homogéneo, es decir, en un mismo plano: en el plano del análisis gnoseológico. Pero éste varía con el grado de la autoconciencia. Es, desde su iniciación, un plano práctico, activo, y la experiencia que se hace pertenece a otra capa del problema.

También la autoconciencia comienza con su grado ínfimo. Hegel lo considera en el "apetito". De lo ya dicho resulta que el saber de lo otro conserva el saber de sí mismo y, según esto, el objeto de la nueva forma de la conciencia se desdobla. Nace la tensión entre el Sí-mismo y su otro. En ella reside la interior movilidad, que llamamos "vida". La diversidad de las configuraciones se hace mucho mayor y crece en una dimensión total.

La escisión y la tensión no sólo acontecen entre el Sí-mismo y el mundo de las cosas, sino también entre el Sí-mismo y el Sí-mismo, según sea universal, idéntico o individual. Puesto que los individuos son muchos, la escisión y la tensión se introducen entre ellos. Pero, al mismo tiempo, la vida es una, y es vivida como unidad, como proceso y "fluidez universal". De este modo, ya están trazados los dos lados de la relación. "La simple sustancia de la vida es, por tanto, su escisión en sus configuraciones y, al mismo tiempo, la disolución de esta diferencia subsistente; y esta disolución de la escisión es también un escindir o un articular." [60] El todo es un círculo y éste constituye la "vida". Su verdad no está en las fases, sino en "el todo que se desarrolla y que al resolver su desarrollo se conserva simplemente en este movimiento".[61]

La autoconciencia se sabe a sí misma, en primer término, por su separación de lo "otro", "que se le presenta como

[60] II, 136.
[61] II, 137.

vida autónoma". En semejante forma primitivísima es apetito. Pues éste "aniquila el objeto autónomo", lo agota. Pero hace "la experiencia" que el objeto, aun siendo autónomo, tendría que ser "superado". Y el mismo apetito, aunque satisfecho, se vuelve a engendrar, pues cuando encuentra aquello que es apetecido como objeto, lo engendra nuevamente.

Esta situación únicamente varía cuando el Sí-mismo se opone, como objeto, al Sí-mismo ajeno. En este caso no se lo puede simplemente aniquilar y satisfacerse con la aniquilación. Pues, en su "otro", el Sí-mismo se tiene a sí mismo por objeto. Ambos —su objeto y él mismo— son "autoconciencia *para* una autoconciencia", y, de este modo, son lo que son en sí, uno para el otro. He aquí la forma peculiarísima de la autoconciencia: "la unidad de sí misma en su ser-otro". El Yo —entendido en su sentido plural y reducido a su vez en una unidad viviente; es decir, entendido como concreta referencia a sí mismo, como "nosotros"— es el Yo propiamente dicho.[62]

Ahora bien, la diversidad de la autoconciencia se desarrolla en el plano de estas relaciones. El Sí-mismo se presenta como desdoblado y diversificado. Por eso, todo hacer del Sí-mismo se desdobla en actos y contra-actos. Ya el mero "reconocimiento" del Sí-mismo ajeno se realiza en el reconocimiento de lo contrario. Pero justamente esta oposición tropieza con una interior resistencia; la justificada exigencia por sí sola no produce el reconocimiento. La relación es unilateral y de ello nace el "conflicto". El individuo comprende su autoconciencia como un ser-para-sí y por eso apetece la aniquilación del individuo extraño. Y en cuanto cada uno impone lo más extremo de ellos —es decir, la propia vida— su relación será ésta: "se mantienen a sí mismos y uno al otro por la lucha de la vida y de la muerte". "Tienen que entrar en esta lucha, pues en los otros y en sí mismos

[62] II, 139.

tienen que elevar a verdad la certeza que poseen de ser-para-sí." [63]

Pero la conservación a través de la muerte supera la posición de la conciencia. Pues ésta es su vida. La conservación y la certeza alcanzada con ella no subsiste más para la conciencia que la ha producido, sino para los otros. La autoconciencia que se conserva está superada en cuanto autoconciencia individual; y de hecho, se mantiene como algo diferente, es decir, como algo universal. La relación de la lucha se aniquila, pues, a sí misma y pasa a otra relación.

La nueva relación es "la negación de la conciencia que se supera, de tal modo que lo superado es mantenido y conservado, y así sobrevive a su ser-superado".[64] Tal cosa ocurre cuando, en lugar del asesinato, entra la esclavitud. El reconocimiento sigue siendo unilateral. La nueva relación es la que existe entre el "señor y el siervo". En ella se ponen en correlación, una al lado de la otra, "dos configuraciones opuestas de la conciencia": "una, la independiente, cuya esencia es el ser-para-sí; otra, la no independiente, cuya esencia es la vida o el ser-para-lo-otro". También esta relación es tensión y lucha; pero una lucha diferente.

La dialéctica del señor y el siervo, que continúa ahora, es de lo más bello que contiene la *Fenomenología*, tanto por la brevedad plástica de la forma, como por la importancia del asunto. Al mismo tiempo, es el mejor ejemplo de una dialéctica que reside en la cosa misma, por tanto de una dialéctica de la objetividad, experimentable en su contenido, con independencia de supuestos sistemáticos o impuestos por un punto de partida. En la esencia del señorío y de la servidumbre hay una eterna ley, que Hegel ha desarrollado; si se quiere, una ley sociológica fundamental.

Ambos, señor y siervo, no sólo se relacionan recíprocamente, sino que también se relacionan con el ser físico-ma-

[63] II, 143.
[64] II, 144.

terial. El señor ha arriesgado su ser físico, es decir, su vida: y esto es lo que lo ha hecho señor de ella. El siervo renuncia a la autoconciencia en favor de su ser físico. Ha convertido a lo que por naturaleza es cosa en un "ser autónomo" y así pierde la autonomía de su Sí-mismo, para ser un prisionero de él. "El señor se relaciona con el siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues el siervo se liga, precisamente, a él; esta es su cadena, de la que no podrá prescindir en la lucha; y se muestra dependiente por tener su autonomía en lo material. Pero el señor es el poder superior a este ser; muestra en la lucha que, para él, lo material sólo rige como algo negativo. En cuanto tiene poder sobre este ser, que a su vez tiene poder sobre el otro, tendrá —de acuerdo con esta deducción— a ese otro bajo sí." [65]

De esta suerte, el ser material es la cadena del siervo; pero, al mismo tiempo, es el punto en que la relación cambia, y a partir de la esclavitud se inicia su encumbramiento. Pues entre él mismo y el ser material, el señor intercala al siervo, a quien le permite trabajar para él mismo. Le cede al siervo "la elaboración" de este ser y sólo se reserva para sí su "gozo". "Lo que el apetito no lograba, lo alcanza ahora: completarse y satisfacerse en el gozo." Pero semejante completarse tiene doble filo. Pues su conducta con respecto a la "autonomía de la cosa" ha llegado a ser positiva y con ello se ha convertido, en verdad, en una relación de "dependencia", mientras que la conducta del siervo, frente a la cosa, es activa y, por tanto, tiene una relación de autonomía. "Pero el señor, que ha intercalado al siervo entre él mismo y la cosa, queda cercado por su dependencia de la cosa, a la que tan sólo goza; le cede al siervo el lado de la autonomía de la cosa, que es quien la elabora." [66]

En la persona del señor la autoconciencia alcanza, pues,

[65] II, 145.
[66] II, 146.

un alto punto. La esencia del siervo está en el para-sí del señor; por sí mismo sólo es un medio. "Lo que el siervo hace, es propiamente un hacer del señor." Pero el siervo es la conciencia que reconoce, puesto que el señor sólo es el reconocido. El ser-para-sí del señor no consiste en su ser esencial, sino en la "conciencia inesencial" del siervo y en su "hacer" no menos "inesencial". "La verdad de la conciencia independiente está, según esto, en la conciencia sierva." Y, en este punto, se halla la contradicción interna de toda esta relación, que desde dentro es lábil y destructora. "Pero así como el señorío mostró que en su esencia está lo contrario de lo que quería ser —es decir, que es dependiente—, también la servidumbre, en su cumplimiento, será lo contrario de lo que era inmediatamente: entrará en sí misma, como una conciencia reconcentrada en sí, y se transformará en la verdadera autonomía." [67]

El modo según el cual la relación se invierte, a partir de su propia dinámica (dialéctica), sin auxilio extraño —es decir, el modo según el cual el siervo se hace señor del señor y el señor siervo del siervo—, se puede ver, desde esta perspectiva inmediatamente: el señor, por necesitar del trabajo del siervo, llega a depender de él; y el siervo, al enseñarle a dominar con su trabajo las cosas que el señor usa, alcanza a tener poder sobre él. Con el trabajo se "cultiva" para poder llegar así al señorío. Y necesariamente tiene éxito sin haberlo buscado. De este modo alcanza aquella autoconciencia de la que, como siervo, había estado jurídicamente desposeído.

Aquí se encubren tres momentos: el temor, el trabajo (el servicio) y la formación cultural *(Bildung)*. El señor mantiene al siervo en el temor; pero éste es "el comienzo de la sabiduría". Y cuanto mayor es, mayor será el estremecimiento de lo más íntimo del hombre, más poderoso será el latido de la fuerza que nace del temor. El temor absoluto,

[67] II, 147.

el "temor ante la muerte, entendida como absoluto señor", produce la "absoluta fluidez de toda subsistencia". Pero ésta es ya "la simple esencia de la autoconciencia". Al servir, el hombre cumple la "disolución universal en general". El servir "supera, en todos los momentos particulares, su dependencia de la existencia natural, y la elabora". Pero, también de esta manera, sólo sería una autoconciencia negativa, que en el "trabajo" es positiva, pues llega "a sí misma". Los apetitos concurren a su satisfacción, es decir, a la desaparición de la cosa. "El trabajo, al contrario, es apetito impedido, desaparición retardada, o sea: el trabajo *cultiva (bildet)*. La relación negativa con el objeto llega a ser su forma y algo permanente, porque para el que trabaja, el objeto tiene autonomía." [68]

De esta manera, el mismo ser-para-sí de la conciencia entra "en el elemento de la permanencia". Pero la otra cara del trabajo es la "formación culta". Pues el hombre no puede plasmar la cosa sin formarse a sí mismo. Lo que aquí experimenta la conciencia es un "volverse a encontrar a través de sí misma"[69], con lo cual alcanza su "propio sentido". En el hacer aparentemente externo del trabajo, "en el cual sólo parece haber un sentido ajeno", se configura, al configurarse el objeto, el propio hacer. De esta suerte, el plasmar es un "hacer formativo", en doble, y por ello, eminente sentido. "Al plasmar el ser-para-sí deviene su propio ser-*para*-él; y así alcanza la conciencia de que él mismo es en y para sí."

El misterio del trabajo está en que se muestra como algo diferente a lo que le parecía ser al que trabaja. No sólo es el gran maestro de la formación que cultiva, sino que, en verdad, es la cultura formativa misma, y por eso, la interior y efectiva configuración del hombre. En esto reside el sentido profundo de la eterna dialéctica del señorío y la servidumbre. El significado revolucionario, históricamente

[68] II, 148.
[69] II, 149.

muy conocido, del señorío y la servidumbre, sólo es la mitad de la verdad. La otra es que el trabajo del que sirve es, al mismo tiempo, trabajo en la cosa y en el hombre que trabaja, el cual avanza junto con él. El desarrollo de estos puntos se debe considerar como la base universal de una filosofía del trabajo.

El siguiente capítulo se titula *Libertad de la autoconciencia, estoicismo, escepticismo y la conciencia infeliz.* En él las fases históricas están introducidas como representantes del despliegue de la autoconciencia. La vinculación es interiormente floja. En realidad, la consideración pasa a otra dimensión, para retornar sólo más tarde a los anteriores hilos.

La conciencia "libre" es conciencia pensante. Una vez lograda tal independencia, reposa en sí misma, indiferente a las circunstancias de la vida, del señorío y de la servidumbre. No sólo se trata de una autodeterminación en la concepción y estimación del mundo, sino también en la conducta práctica. La concepción estoica de la vida ha expuesto con la mayor pureza el principio según el cual "la conciencia es una esencia pensante; y que algo tiene *para* ella carácter de esencia, o es verdadera y buena *para* ella, cuando la conciencia se comporta como esencia pensante".[70]

La libertad del estoico es liberación de la interior servidumbre, de la de las pasiones y apetitos. Pues éstos se producían a partir de la servidumbre, incluso de la externa, pero su libertad no es tampoco la "libertad viviente". Tiene implícita algo de entumecido, de infecundo, que no permite abrirse a la vida; es una libertad que reduce la autoconciencia a sí misma, de tal modo que el mundo le sigue siendo exterior, sin ser gozado ni dominado. El propio modo de pensar llega a ser "obstinación".* El estoicismo es un

[70] II, 152.

* Hay aquí un juego de palabras intraducible: *Der eigene Sinn wird zum "Eigensinn". (N. del T.)*

"pensar sin contenido". No puede llenar los conceptos de lo "verdadero y de lo bueno"; no conoce de ellos otro contenido que no fuese la racionalidad misma, que debe existir en la esencia de lo bueno. La "eterna autoidentificación del pensar" es también su vacuidad e infecundidad. Desemboca en el aburrimiento.[71]

El escepticismo, que históricamente es el fiel compañero del estoicismo, lo aventaja en un paso esencial. Es la "realización de lo que en el estoicismo sólo era concepto, y la experiencia efectiva de lo que la libertad de pensar es. En sí es lo negativo, y así tiene que presentarse". Se desembaraza de todo lo que la conciencia tenía por seguro: de lo dado a los sentidos, de lo percibido, del pensar, de las costumbres existentes de las normas y leyes. De esta manera la autoconciencia se reduce realmente a sí misma; y experimenta, con la aniquilación del mundo existente, "su propia libertad, entendida como dada y conservada por ella misma; la autoconciencia es esta *ataraxia* del pensarse a sí mismo".[72] Pero es una "autoconciencia perdida" — perdida por su negatividad e individualidad. Niega lo que ella misma hace; niega la percepción, pero percibe; niega lo que "en moral tiene carácter de esencia", pero obra de acuerdo con ello; discute las formas del pensar, pero piensa con ellas. De este modo cae en contradicción consigo misma; admite que tal contradicción es esencial, y termina en disputas.

En contradicción consigo misma, la autoconciencia está "desdoblada"; en sí misma tiene dos caras. Lo que antes se había dividido en dos individualidades (señor y siervo) alcanza ahora unidad. Tal desdoblamiento es, por cierto, "esencial al concepto del espíritu"; pero cuando falta la unidad de ambos lados, la conciencia se desgarra y se hace "conciencia infeliz".[73]

[71] II, 154.
[72] II, 156.
[73] II, 158.

Lo característico del desdoblamiento es la escisión en una conciencia mudable y en otra inmutable. El hombre retiene la primera para sí mismo y confiere la última a un ser trascendente, a Dios. Lo que le es dado y está presente se le manifiesta como algo que pertenece al más acá, es decir, como algo variable, desprovisto de valor, inesencial y digno de su fugacidad. Para el más allá rige la esperanza y el anhelo, pero es una esperanza "sin contenido ni presente".[74] El más allá es lo "inalcanzable", algo que "escapa a la captación, o mejor, algo que ya ha escapado a ella". Aquí la conciencia se alcanza a sí misma; pero "como lo que se opone a lo invariable"; por tanto, no logra lo que buscaba. "En lugar de captar la esencia, sólo la siente, y una vez más recae en sí." No puede encontrarla porque se ha separado de ella. "Donde fue buscada, no pudo ser encontrada; pues un más allá debe ser de tal condición que no pueda ser encontrado." [75] Esta autoconciencia es una certeza; pero una certeza defectuosa.

No se refiere a su objeto por el pensamiento, sino por el sentimiento. "Va más allá del pensamiento y es recogimiento." "Su pensar como tal, sigue siendo el informe rumor de las campanas, o una cálida nebulosidad; un pensar musical que no llega al concepto, que sería la única manera inmanente y objetiva. Es cierto que a este infinito, rico o interior sentimiento le llegará su objeto; pero al no anunciarse como objeto conceptualmente concebido, entrará como algo extraño." [76] Mientras la autoconciencia siga siendo recogimiento será afín a su esencia. Pero su tendencia va más allá. Su propia incapacidad se le manifiesta como culpabilidad y falta de pureza. Y por creerlo así se combate, mortifica y se macera. Su actitud llega a ser la de un acecho receloso de sí mismo. El resultado es una atrofiada "perso-

[74] II, 162.
[75] II, 165.
[76] II, 164.

nalidad, tan infeliz como miserable, limitada a sí misma y a su pequeño hacer, personalidad que se encubre a sí misma".[77]

No nos interesa aquí decidir si Hegel ha juzgado con justicia la conciencia religiosa del hombre medieval, que se le ofrecía como representante, pero el fenómeno como tal está plenamente justificado. Trátase de una de las configuraciones del espíritu y su caracterización es acertada. La "conciencia infeliz" constituye uno de los más grandes ejemplos de aquel fenómeno fundamental, según el cual la conciencia "piensa" a su objeto —en este caso a sí misma— como lo que el objeto no es. El extremo de tal configuración consiste en el engaño de sí mismo. Pero al tener esta experiencia, experimenta en sí misma la superación de ese autoengaño, y la conciencia se vuelve a encontrar.

4. Fenomenología de la razón

Cuando la conciencia descubre que el más allá —al que le atribuía toda realidad y perfección— no está fuera de ella, sino en ella misma, supera la trascendencia como tal, y en la trascendencia se reconoce a sí misma. Este retorno a sí misma es el punto de partida de la razón, tal como el idealismo la entiende. La "relación con el ser-otro" —hasta ahora "negativa"— se transforma en positiva. La autoconciencia ha dejado de saberse y conservarse a costa del mundo. Ahora vuelve a recogerlo en ella misma. "Como razón segura de sí misma, la autoconciencia se calma ante el mundo y puede soportarlo; pues ella está cierta de sí misma y de la realidad. Es decir, toda realidad no es otra cosa que razón: su pensar es inmediatamente, él mismo, la realidad; frente a ella se comporta como idealismo." [78]

[77] II, 170.
[78] II, 175.

El principio del idealismo, tal como Hegel lo expresa aquí, se diferencia en un punto esencial de todo lo que se ha propuesto acerca de él. Cuando Hegel dice: "la razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad, tal es como el idealismo expresa su concepto", lo nuevo no se halla en la tesis misma, ni en la definición de la razón ni en la afirmación de que esto sea idealismo; lo nuevo consiste en que toda la proposición es el resultado de un proceso gradual, en que la conciencia ha logrado dicha "certeza" mediante ella; o, con otras palabras: es la circunstancia de que, a pesar de haber partido originariamente de muy otra convicción (de la certeza sensible), haya hecho continuamente la "experiencia", en el mundo de sus propias configuraciones, de que ella misma "es toda la realidad".

Esta certeza no es una afirmación propia de un punto de vista filosófico; no es una posición del Yo o una "tesis" de la identidad, ni un resultado de la deducción trascendental, sino algo que la conciencia ha encontrado y mostrado en los modos fenoménicos de ella misma y de su objeto. Es idealismo; pero no como teoría y sistema, sino como fenómeno del espíritu. La *Fenomenología del espíritu* debía caracterizar el "saber que se manifiesta" o "el devenir de la ciencia". Ahora bien, ha realizado semejante tarea del modo más literal, hasta llegar al punto en que la conciencia comienza a ver interiormente su propia esencia. Semejante comienzo consiste en la certeza, que ella tiene, de ser toda la realidad, con lo cual la conciencia ha "experimentado" que es razón. Y el idealismo es esta experiencia hecha saber.

Hegel puso el mayor énfasis sobre este punto. Es la prueba que anunciaba el *Prólogo*. No basta con que el idealismo sea expresado y afirmado por la conciencia; también tiene que ser mostrado en ella. O, dicho con palabras de Hegel: "la autoconciencia no sólo es-para-sí, sino que también en-sí es toda la realidad, porque *se hace esta realidad* o, mejor, porque se muestra como tal". Este mostrar ocurre por el

"camino" recorrido; por tanto, por el "movimiento dialéctico que pasa por la opinión, la percepción y el entendimiento", hasta llegar a la razón.

Si se parte del resultado, la verdad de la nueva posición se presenta de otro modo, pues, en todo caso, se podría desconocer el estado de la cuestión. "Al presentarse inmediatamente como razón, la conciencia, que es esta verdad, ha dejado atrás y olvidado su camino; o bien, la razón, que aparece inmediatamente, sólo se presenta como la *certeza* de aquella verdad. Está segura de ser toda la realidad; pero no concibe semejante hecho, pues aquel camino olvidado es la concepción de esta afirmación inmediatamente expresada. Y también para el que no lo ha recorrido, esta afirmación es inconcebible cuando la oye en esta nueva forma, pues concretamente, la hace por sí mismo." [79]

Todo idealismo que no presente ese "camino" como legitimación de su afirmación misma, será "pura aseveración, la cual no se concibe a sí misma ni puede hacer que otros la conciban". Sólo la certeza mediata se asienta sobre un suelo filosófico. "La certeza inmediata" carece de él. Siempre es lícito oponerle otra igualmente satisfactoria. Dicho de otro modo: la razón —a pesar de que finalmente se muestra como el todo de la totalidad— no puede comenzar por ella misma. Tiene que iniciarse por la conciencia no-racional, confiada en que se mostrará a partir de ella; pero tal conciencia es la certeza sensible. "Únicamente cuando la razón, entendida como reflexión, se presenta a partir de esta certeza opuesta, su afirmación no sólo se ofrecerá como certeza y aseveración, sino también como verdad; y no como una verdad junto a otras, sino como la única. Su inmediato aparecer es la abstracción de su existencia..." [80] Opuesta a esta abstracción, el "ser-en-sí" de su existencia es "el movimiento de su ser-devenido".

[79] II, 176.
[80] II, 177.

Frente al mundo, a las cosas y a sí misma, la razón muestra una posición por entero nueva. Sus configuraciones coexisten, se interpenetran unas a las otras y, más que limitarse y excluirse, se complementan.

La actitud teorética es ahora rigurosamente objetiva. Su interés se vuelve a dirigir al mundo, al "más acá"; pero de un modo diferente al de la opinión y la percepción. "La razón se presenta como una esencia más profunda pues es el Yo puro; y tiene que exigir que la distinción, el ser diverso, llegue a ser para el Yo su propio Su *(Seinige)*; debe exigir que el Yo se intuya como la realidad y que se encuentre presente como configuración y cosa." [81] Semejante exigencia no se puede cumplir repentinamente, sino que es un "presentir". Y, de este modo, se opone a las cosas, observándolas.

Pero la razón como tal, no puede ser objeto de la conciencia observadora. "Si la conciencia supiese que la razón tiene la misma esencia que las cosas y que ella misma; si supiese que la razón, en su forma más peculiar, sólo puede existir en la conciencia, descendería más profundamente en su propia esencia, y en ella, más que en las cosas, la buscaría. Si la conciencia la hubiera encontrado en ella misma, la razón hubiese vuelto a señalar desde aquí, a la realidad, para intuir en ésta su expresión sensible; pero entonces la captaría como concepto." [82] La razón no puede seguir este camino directo. Para alcanzarse a sí misma tiene que hacer un rodeo por encima de las cosas; o, mejor dicho, únicamente podrá seguir tal camino recto una vez que haya captado su esencia por medio de un rodeo. Este "descenso a la propia profundidad" reside más allá de la *Fenomenología del espíritu*; su elaboración constituye una nueva tarea, que emprenderá la *Ciencia de la Lógica*.

La labor de la razón observadora es la de la ciencia.

[81] II, 183.
[82] II, 183.

Describe y desprende lo esencial de las cosas, es decir, aquello "por lo cual ella misma se desprende de la universal continuidad del ser y que, al separarse de lo otro es para-sí".[83] De este modo se eleva a los géneros y especies y, finalmente, al "sistema de las cosas". Desde aquí avanza del sistema artificial al natural. Al penetrar en la esencia de las cosas tropieza con la ley y elabora métodos (experimentos) para hallarla. Pero la ley ya no es simplemente lo "homónimo" del fenómeno, sino la cosa misma, entendida en su concepto.

La investigación de la ley encuentra su límite en la naturaleza orgánica. Aquí lo interior se cierra a la mirada observadora. Ciertos aspectos externos de la finalidad orgánica son todavía captables; pero la inteligencia, implícita en la fuerza organizadora, se sustrae a la visión que trata de penetrarla desde fuera. Ésta sigue ciegamente la "ley según la cual lo externo es expresión de lo interno" [84]; pero llega al error. Y éste se agrava a medida que la observación asciende en la serie de las formas orgánicas.

Tal es lo que se muestra del modo más palpable cuando la observación se refiere al hombre y cuando la vida anímica se hace su objeto. De esta suerte, es "psicología observadora".[85] Aquí se presentan una multitud de leyes, que no captan la "individualidad real" de la conciencia. El mundo del individuo no sólo es íntimo y profundamente complejo, sino también "ambiguo". Individuo y mundo se modifican mutuamente. El individuo, considerado en su contenido, es lo que aprehende del mundo, es decir, el modo "cómo la existencia ha sido cambiada por él". En esto consiste la libertad del individuo; pero tal libertad, en su captación, tiene un doble aspecto. El mundo del individuo sólo se puede concebir a partir de él mismo. "El influjo de la reali-

[83] II, 186.
[84] II, 200.
[85] II, 228.

dad, representada como lo que es en-sí y para-sí, sobre el individuo, conserva, a través de éste, el sentido opuesto: o bien el individuo permite conservar la corriente de la realidad que se vierte sobre él, o bien la quiebra o trasmuta. Pero en esto la necesidad psicológica se hace una palabra tan vacía que existe la completa posibilidad de que lo que haya tenido este influjo, podría no haberlo tenido." [86] Ocurre, pues, que la observación psicológica no encuentra ninguna ley para la relación entre la autoconciencia y la realidad.

La observación se "reduce" a la manifestación de la individualidad. Se aferra al recurso de estimar lo interno por lo externo, lo subjetivo por lo objetivo, lo anímico por lo corporal. La mano, el rostro, el cráneo, expresarían lo típico del alma: el carácter, y también mucho de lo peculiar e individual. La quiromancia, la fisiognómica, la frenología tratan de valorar la diversidad de las expresiones. Tampoco descuida Hegel a la grafología; pero es imposible encontrar una ley. Hay una muchedumbre de notas empíricas, y todas tienen importancia; mas su significado es multívoco. El hombre es un ser variable, y tanto en la vida del individuo como en la de la historia, la ordenación entre lo interno y lo externo cambia. "Supuesto que el fisiognomista atrapase alguna vez al hombre, bastaría que éste tomase una valiente decisión, para volverse a tornar incomprensible por milenios." [87] En esta frase de Lichtemberg, Hegel ve confirmado el hecho de que sólo se halla aquí una relación con el "signo" y que "para el contenido expresado es por completo indiferente la cualidad por medio de la cual el signo se expresa".

Indiferencia entre el signo y lo designado: he aquí el rasgo fundamental y reiterado del "carácter inesencial", propio de todo este género de observaciones y juicios. Se trataría de hallar un exterior tal que tuviese en sí la "verdadera esen-

[86] II, 231.
[87] II, 238.

cia" de lo interior. Sólo poseemos semejante cosa en el querer y obrar del hombre. En cuanto la conciencia los aprehende, abandona la inesencial exteriorización y se aplica directamente a lo interno. Con ello ingresa de inmediato en el dominio de la vida activa, de la acción y de su *ethos*. Y aquí encuentra que hay una "realización de la autoconciencia racional a través de ella misma".

Esta realización se inserta en el punto en que la relación de "señor y siervo" se tornaba inestable, para pasar a la "formación culta". Las configuraciones teoréticas, que ahora surgen, no conciernen a la relación de hombre a hombre, es decir, al desdoblamiento de la autoconciencia. Residen en otro plano. Puesto que la serie de las configuraciones lo vuelven a abandonar —ya que ahora a la conciencia le basta con experimentar que la realización de la razón no está en este plano— retorna al antiguo. En este punto se inicia el reino de la eticidad.

Aquí, el "reconocimiento unilateral" de los individuos ha cedido a su mutuo reconocimiento. También el individuo mismo se rinde a la totalidad. No está, sin embargo, suplantado por ella, sino superado en ella. Los individuos "no son conscientes de ser esencias singulares y autónomas porque sacrifican su peculiaridad; y esta sustancia universal en su alma y esencia, tal como este universal vuelve a ser la actividad de los individuos o la obra producida por ellos".[88]

En esta relación no se trata de un nuevo deber ser ni tampoco de una teoría realizada por la conciencia reflexiva. Es simplemente lo que cada individuo, al vivir en comunidad, experimenta en sí mismo. Y conoce esa relación tan pronto como dirige su reflexión hacia ella, pues también el contenido de su acción está determinado por la "sustancia universal". "En cuanto este contenido se individualiza completamente en su realidad, se limita a la acción de todos. El trabajo que el individuo realiza para llenar

[88] II, 265.

sus necesidades satisface tanto a las propias como a las ajenas; y sólo alcanza la satisfacción de las suyas mediante el trabajo de los demás. Así como el individuo, en su trabajo individual, produce inconscientemente un trabajo universal, al realizar su objeto con conciencia vuelve también a producir un trabajo universal; su obra es el todo como tal: a él se sacrifica y por eso es conservado por él." [89]

Ahora bien, en esto consiste, del modo más literal, la unidad del ser-para-otro y del ser-para-sí. La unidad "habla su lenguaje universal en las costumbres y leyes de un pueblo" porque es su sustancia universal. Y, sin embargo, no es sino la expresión de la individualidad. "Las leyes expresan lo que cada individuo es y hace." Y el individuo se vuelve a reconocer en ellas. "En el espíritu universal" tiene la certeza "de no encontrar en la realidad que es, otra cosa que él mismo". Dicho de otro modo: "en él yo intuyo la libre unidad con los otros, de tal modo que los otros son a través de mí, y yo a través de los otros: los intuyo a ellos como a mí, y a mí como a ellos". Así se confirma *in concreto* que en la vida de un pueblo libre "el concepto de la realización de la razón autoconsciente" tiene su acabada realidad.

Hasta aquí llega una visión de conjunto. Esta realización, entendida como "el devenir de la moralidad", recorre toda una serie diversa de formas hasta completarse. La feliz condición de la "unidad" es, para la razón activa, una fase inicial; se realiza, aproximadamente, en la etapa juvenil de los pueblos, antes del despertar de la individualidad a las propias exigencias. Pero entonces es una realización que no se concibe a sí misma, un ser-en-sí sin ser-para-sí, y, por eso mismo, no es lo verdadero. También históricamente, pues, se disuelven los vínculos, se pierde la realización de la felicidad y la conciencia vuelve a andar a la búsqueda de otras configuraciones.

[89] II, 266.

La primera de ellas es la del individualismo del placer mundano; y es también la configuración del fracaso de ese placer ante la estructura de la conexión universal, ante la "necesidad" o el destino. El individuo en su aislamiento —que él mismo ha querido— experimenta la "fragilidad de la individualidad", impotente ante la "dura y permanente realidad". Experimenta el doble sentido que reside en lo que hace porque ha aceptado su vida: el individuo toma la vida, pero con ella capta, más bien, la muerte."[90]

La autoconciencia retorna al todo. Descubre que tiene en sí misma "lo universal o la ley"; es decir, que tiene "la ley del corazón". Y pretende trasladar su íntima ley a la realidad; quiere, de acuerdo con ella, mejorar el mundo. Pero necesariamente tropieza con el "orden real" de las cosas; en él encuentra un "prepotente enemigo". Y no sin razón, pues debe expiar su presunción. "La realización de la esencia inmediata y no disciplinada rige como la presentación de una excelencia y como producción del bienestar de la humanidad."[91] Aquí reside la falta. La "esencia no disciplinada" es la individualidad que quiere ser inmediatamente universal. Pero lo universal y necesario sólo en su esencia puede ser realmente universal. Una vez que la ley del corazón se realiza, hace la experiencia de que es todo lo contrario de lo que pensaba ser: una ley tan rígida como el orden combatido por ella. Incluso se muestra que ese orden no era tan duro y tiránico, se advierte que también "la realidad es orden vitalizado".[92] La rebelión de la individualidad contra ella es una "locura de la vanidad", que significa "la alteración de la conciencia, para la cual su esencia es inmediatamente no-esencia y su realidad es, de un modo inmediato, no-realidad".

El "curso universal" traspasa la ley del corazón. Prueba la

[90] II, 274.
[91] II, 277.
[92] II, 280.

irrealidad de la "inquieta individualidad". Pero la conciencia impulsa hacia la realidad, hacia la esencia calma de una configuración, al acuerdo entre el Yo y el mundo, entre lo interno y lo externo. "Esta configuración de la conciencia, que consiste en hacerse en la ley, en lo en sí verdadero y bueno, no como singularidad sino como esencia, en la que la individualidad se sabe como lo invertido y lo que invierte, es la virtud." [93]

Pero también ésta se contrapone al curso del mundo, y es vencida por él. El virtuoso, como el vicioso, ve el contraste y quiere "venciendo a su contrario, darse a sí mismo su verdad". Pero también él empieza por el falso fin. Es cierto que no se indigna contra el curso universal, como lo hace el perfeccionador del mundo; pero al separarse de éste, se condena a la infecundidad, a estar divorciado de la realidad, a una indolente construcción y a la "declaración". Experimenta que su virtud es vacía, que es un orgullo más. El activo curso del mundo castiga su mentira y desvanece su "virtud", exhibiéndola como aburrida moralización o bello acopio de palabras. Incluso el odio que la sana actividad y el trabajo viviente de todos los tiempos ha tenido por la farsa, se descarga en el vocablo "virtud".

La conciencia se mantiene todavía en medio del "hacer y de los anhelos de la individualidad"; y las configuraciones que adopta esta aspiración no están todavía agotadas. La que sigue inmediatamente es llamada por Hegel "el reino espiritual del animal". El individuo vuelve a encontrarse en la vida activa que afirma el curso del mundo; se ha encontrado a sí mismo en su hacer. Está, ahora, en su elemento. Se siente aquí tan en su medio como el animal en el suyo. Su elemento es la actividad. "El obrar es el devenir del espíritu como conciencia... el individuo no puede saber lo que él es antes de haberse realizado por el hacer." [94] La absorción del indi-

[93] II, 284.
[94] II, 298.

viduo en el hacer es su absorción en la Cosa *(Sache)* *, no en el ente material *(Ding)*, no en lo fijo, sino en la obra que es producida. Su intención moral *(Gesinnung)* es objetiva y, por eso, "honrada"; su satisfacción es la del impulso objetivo, que se recompensa a sí mismo.

Sin embargo, en semejante honradez hay un engaño: la Cosa sigue encadenada al individuo, no es la "Cosa pura", sino la "suya". Su ocupación con ella es siempre un girar en torno de sí mismo. Con la apariencia de la "Cosa", el hacer del individuo sigue siendo el suyo, no va más allá de sí mismo. Lo que le falta a esta objetividad *(Sachlichkeit)* es el carácter absoluto de la Cosa, que únicamente puede existir cuando ella no es la "suya", sino la Cosa en general, la Cosa común. Y ésta sería el todo, "la móvil penetración de la individualidad y de lo universal".

El engaño se venga en el hacer del hombre. Le escamotea el objeto de sus manos. El hombre "sólo está ocupado con su hacer, no con el hacer del otro, para dejar así que éste se ocupe de su Cosa. Pero los otros también se equivocan: están fuera de donde creían estar. No tratan la Cosa como si fuese la de ellos en particular, sino que se ocupan de ella en cuanto Cosa universal, que es para todos".[95] Esto ocurre porque la Cosa es objetiva y su valor o falta de valor se

* *Sache* y *Ding* tienen en la *Fenomenología* de Hegel significados muy definidos porque pertenecen a grados diferentes del movimiento dialéctico: La cosa material *Ding*, más o menos independiente del espíritu, opaca y extraña, es objeto de la certeza sensible y de la percepción. La Cosa *(Sache)*, en cambio, es el objeto generado por la autoconciencia; es una objetividad pero producida por la actividad humana. J. Hyppolite (*Genèse et structure de la Phenoménologie de l'esprit de Hegel*, París 1946, pág. 289) señala con acierto que el significado de *Sache* corresponde al πράγμα griego. Puesto que para traducir ambos vocablos sólo tenemos en español la palabra *cosa*, me he decidido a escribir —siguiendo el ejemplo de E. de Negri y de Hyppolite, y en los pasajes que tal distinción está afirmada— Cosa con mayúscula para la traducción de *Sache*. *(N. del T.)*

[95] II, 311 y s.

aclara en el hacer. La acción de la obra contradice, de hecho, "al propósito: querer excluir la luz del día mismo, la conciencia universal y la participación de todos. La realización es, al contrario, una trasposición de lo propio en el elemento universal, por medio de lo cual deviene —y debe devenir Cosa de todos".[96] El engaño se transforma. Cuando el individuo alcanza lo suyo está engañado en lo que se refiere a su felicidad; pues esta dialéctica de su hacer lo conduce directamente a "la" Cosa como tal. El hacer del individuo se traslada al hacer de la esencia "que es la esencia de toda esencia: la espiritual".[97]

Cuando se tiene conciencia de la Cosa absoluta, la razón aplica su determinación de contenido. Tropieza con la "sustancia ética", en ella se busca a sí misma con formulaciones mediante las cuales trata de encerrarla y se hace "razón legisladora". En la ley tan sólo expresa el modo como ve su esencia. Y la forma de lo expresado es el mandamiento. Pero los mandamientos son universales, y su universalidad —por ejemplo "todos deben decir la verdad"— contradice a la diversidad de las situaciones. El sentido del mandamiento "todos deben decir la verdad" requeriría el añadido: "si la saben". La sana razón declara que sólo pensó en eso; pero puesto que ella era la que legislaba en aquel mandamiento, viene a decir que ya se contradecía al exigirlo. "De esta suerte, lo universal y necesario se convierte en una completa contingencia."[98] Pero en este caso, se tendrá que conceder "que ha sido necesario renunciar a un contenido universal y absoluto". Semejante circunstancia reside en la naturaleza de la "Cosa". Se desciende hasta una "falta de contenido", y al legislador sólo le queda "la pura forma de la universalidad o, de hecho, la tautología de la conciencia".[99]

[96] II, 312.
[97] II, 313.
[98] II, 316.
[99] II, 319.

Si la razón no puede captar el contenido, podrá, por lo menos, ser un "patrón de medida", un criterio para decidir "si un contenido es capaz o no de ser ley". Entendida como "razón que examina la ley" corresponde exactamente al punto de vista del imperativo de Kant, que por ser una ley formal y universal sólo expresa la condición general por la cual una máxima puede ser ley. Tal es, por cierto, un seguro *refugium* de la razón; pero no hace justicia a su tarea. El criterio de la validez universal e incontradictoria se torna insignificante tan pronto como se trata de contenidos concretos, por ejemplo, de la propiedad o falta de ella. Igualmente bien se adapta a ambos casos. "Sería raro que la tautología, es decir, el principio de contradicción, que sólo se cumple como criterio formal en el conocimiento de la verdad teorética —esto es, como algo por completo indiferente a la verdad o no verdad— fuese, para el conocimiento de la verdad práctica, más que eso." [100]

Una real e "inmediata autoconciencia de la sustancia ética" rechaza sistemáticamente semejante criterio, pues todavía tiene una relación directa con lo que es justo y bueno. Desde dentro, con plena certeza y sin examen ni reflexión, sabe de dónde proviene la ley: está simplemente allí, y el hombre tiene sus raíces en ella. En esto consiste "la reflexión ética" del individuo. No se trata aquí de determinaciones arbitrarias, dependientes de la opinión, sino de la eterna ley que nadie ha hecho y nadie podrá examinar. "Pero si esta determinación, o la opuesta, sea la justa, es algo que está determinado en y para-sí; yo no podría hacer para mí lo que quisiera, ni tampoco podría hacer ley alguna. Tan pronto como me pongo a examinar, ya estoy en un camino no ético. Si el derecho me es algo en y para-sí, estoy en la sustancia ética, que es la esencia de la autoconciencia; pero ésta es su realidad y existencia, su Sí-mismo y su voluntad." [101]

[100] II, 322.
[101] II, 326.

5. Fenomenología del espíritu verdadero

Una y otra vez el individuo busca su esencia fuera de la sustancia universal. Y siempre vuelve a experimentar su fracaso. La "esencia espiritual, que es en y para-sí está presente en todas partes, pero no coincide con la "conciencia de sí misma". La reflexión del individuo sobre su sustancia es un retorno a sí mismo, su encontrarse a sí mismo y, al mismo tiempo, su encumbramiento a la esencia propiamente espiritual. "Pero la esencia que es en-sí y para-sí, que simultáneamente se realiza como conciencia y se representa a sí misma, es el espíritu." [102]

Si seguimos ahondando en este punto decisivo, el concepto de razón se nos ofrecerá con nueva luz. "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad": tal es lo que dice su definición. Pero semejante certeza todavía no está realizada en la conciencia misma: no "ha llegado a ser la verdad", tal como lo demuestran sus cambiantes configuraciones. Sólo se realizará la verdad cuando la conciencia se identifique con la "sustancia universal". En el umbral del "espíritu verdadero" tales palabras significan, en síntesis, lo siguiente: "la razón es espíritu cuando eleva hasta la verdad su certeza de ser toda la realidad; sólo entonces será consciente de sí misma y de su mundo, y también será consciente del mundo como de sí misma".[103]

Aquí se concreta el pensamiento de que la razón es lo Absoluto. Así entendida, como Absoluto, la razón no es el trasfondo oculto de la realidad. sino la realidad concreta del mundo del hombre mismo. Es más: la realidad está en ese mundo para realizarse. Pero tal cosa significa que en él lo que es-en-sí llega a ser para-sí. Como en-sí, la realidad es

[102] II, 328.
[103] II, 327.

lo que Hegel llama "sustancia": "un inmutable y no disuelto fundamento, y un punto de partida del hacer de todos, así como el fin y el objetivo de ellos". Pero la sustancia, al realizarse en el hombre y en su historia, es "también la obra universal, que tanto se engendra a través de la actividad de todos y de cada uno, como su unidad e igualdad". Pero la sustancia tiene su ser-para-sí, su saber de sí, en la conciencia ética del individuo. "Como ser-para-sí es la esencia separada, es la buena esencia que se sacrifica y en la que cada uno realiza su propia obra y toma su parte. Semejante disolución y singularización de la esencia es, justamente, el momento del obrar y de la subjetividad de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia, y también la esencia universal actuada. Justamente la sustancia no es la esencia muerta, sino la real y viviente, porque ella es el ser resuelto en el Sí-mismo".[104]

Por encima del individuo, entendido como ser singular, está el "individuo que es un mundo", es decir, el espíritu visto como "vida ética de un pueblo". Con ella se inicia una nueva serie de configuraciones. Pues también el espíritu alcanza "el saber de sí mismo" a través de un rodeo; pero, en general, siempre se trata de formas de su realización, de "espíritus reales" o de "configuraciones de un mundo". De tal suerte surge el mundo formal del derecho, el reino de la cultura formativa y el que se le opone: el de la fe.

La acción tiene su fin ante sí, fuera de sí. En ella la conciencia se separa de la sustancia ética; pero con la eticidad de la acción retorna a ella misma; y la acción es el elemento de la vida en común, que se inicia con la división.

El individuo se encuentra existiendo, con independencia de la posición humana, en un medio general ético-natural, es decir, dentro de los vínculos sanguíneos de la familia. Con ello ya se somete a la "ley" divina, pero sin comprenderla. Mientras está apegado al regazo de este estrecho ser común,

[104] II, 329.

está, por así decirlo, bajo el poder subterráneo que lo fija a la sustancia. La fuerza formativa consiste aquí en una oscura conciencia del "Sí-mismo en otro". Es "el concepto inconsciente, todavía interno, de su realidad consciente de sí misma". Por otra parte, la familia sólo es "elemento del pueblo" y, al mismo tiempo, "opuesta" al pueblo.[105]

En primer término, la ley divina sólo impera en la profundidad; pero la humana, "la que tiene validez a la luz del sol", tiene su vida en la cosa pública, en la que el individuo es "ciudadano". La ley tiene poder y visibilidad en el "gobierno". El espíritu de un todo reúne los elementos y les da "el sentimiento de su falta de autonomía", puesto que los "mantiene en la conciencia de tener su vida en el todo". Semejante espíritu penetra tanto en la vida individual que ésta puede llegar a su negación, cuando en su defensa del todo se sacrifica. Las leyes divina y humana no están aquí en oposición alguna: ésta tiene sus raíces en aquélla, aunque siga ocultándose por detrás de ella.

Pero en situaciones especiales, es muy posible que la una vaya contra la otra. La acción que acontece a partir del oscuro sentimiento de la ley divina, puede quebrantar la humana. Nace entonces el conflicto trágico, la culpa, y el destino que necesariamente surge de ella. Acción, culpa y destino son cuestiones del individuo. En estos casos, el individuo emerge de la sustancia en que radicaba. Y así, a partir del espíritu del todo se produce otro espíritu que le llega a ser peligroso. "Pero la cosa pública sólo se puede mantener por la represión del espíritu de la individualidad; y, puesto que éste es un momento esencial, el ser común lo engendra así; por cierto, mediante la actitud opresora contra él mismo, es decir, como principio hostil." [106] De este modo se inicia la disolución, que conduce a la "decadencia de la sustancia ética" y a la transición hacia una nueva configuración.

[105] II, 334.
[106] II, 358.

De la decadencia de la sustancia sólo quedan sus elementos. "Lo universal disperso en los átomos de los individuos absolutamente múltiples, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos tienen el significado de ser, cada uno, personas." [107] La personalidad es la autonomía de la conciencia que rige como real. Su existencia es lo que era, según la idea, la conciencia estoica: el ser singular puesto a sí mismo. En esta forma no se puede mantener. Su derecho "no está ligado a la existencia más rica o poderosa del individuo como tal ni tampoco a un espíritu viviente universal, sino, más bien, al puro Uno de su realidad abstracta, es decir, entendido como autoconciencia en general".[108] Sobre esta base se constituye el estado de derecho. En él se trata, en primer lugar, de la posesión y la propiedad, un ser común no-espiritual que se adecúa perfectamente bien con el "formalismo del derecho".

Pero todavía surge algo más de esta base: el poder del Estado y de la riqueza. Puesto que en ambos el individuo encuentra tanto lo que debe aceptar como lo que debe repudiar, se constituyen conceptos muy relativos de lo bueno y lo malo; y, al mismo tiempo —según la actitud predominante del individuo—, dos tipos de conciencia: una conciencia que acepta, toma la defensa y hasta se sacrifica al orden existente, y otra que lo repudia, lo obedece contra su voluntad y en secreto lo destruye. Hegel las llama "conciencia noble" y "conciencia vil". "Al comportarse de manera diferente, la conciencia misma se somete al destino de la diversidad, es decir, de ser buena o mala." [109]

La justificación interna de semejante tránsito está en el hecho de que la dialéctica del interés egoísta, presente en el poder y la riqueza, se muestra en sus portadores de modo inconsciente, pero con libertad. "Por fin lo real tiene el sig-

[107] II, 360.
[108] II, 361.
[109] II, 377.

nificado espiritual de ser inmediatamente universal. Claro está que en este momento, cada individuo piensa que obra con egoísmo; pues es el momento en que el individuo se da la conciencia de ser para-sí, y por eso no toma dicho momento como algo espiritual. Pero también, considerado sólo exteriormente, se muestra que, en este momento, el gozo de cada uno hace gozar a todos, que en su trabajo, tanto trabaja para todos como para sí mismo, y que todos trabajan para él. Por eso su ser-para-sí es, en sí, universal, y el egoísmo sólo es algo imaginado que no puede llegar a hacer realmente lo que imagina, a saber: algo que no fuese ventajoso para todos." [110]

En este "reino de la cultura formativa" propio de la conciencia, ésta hace la misma experiencia que había hecho antes: su objeto se le muestra como siendo diferente de lo que ella pensaba. El engaño la auxilia. El poder del espíritu atraviesa el ser no-espiritual; la fuerza de lo universal se acredita, también en su negación, por la "fragilidad del individuo".

En el poder del Estado como tal se encubre aún otra dialéctica, que alcanza a asomar cuando llega a su culminación. La "conciencia noble" afirma el poder del Estado; acepta el *ethos* de la obediencia y se levanta hasta el "heroísmo del servicio". Al extrañarse la conciencia de sí misma, eleva al poderoso. De este modo el poder del Estado llega a ser "el universal que es, el poder real". El servicio es, en sí, mudo. Tiene su autoconciencia y su orgullo en servir al señorío del poder. De hecho lo sirve con el "consejo"; pero éste está dividido, en cada caso, según los intereses particulares de las "clases", cuyo "espíritu interiormente separado", es un ser-para-sí de la voluntad no sacrificada y "frente a su hablar acerca de lo que es universalmente óptimo, se reserva su particular bien, y está dispuesta a convertir esta retórica de lo universalmente óptimo en un sucedáneo de la ac-

[110] II, 374.

ción".[111] Con semejante conducta, la conciencia noble se hace vil, y "siempre está a punto de rebelarse".

Lo que el servicio mudo le rehusa al poder, se lo entrega el "lenguaje", que únicamente la autoconciencia expresa. A partir de aquel orgullo, el lenguaje asciende hasta llegar a ser la "lengua de la alabanza", e incluso una especie de "heroísmo de la adulonería". Le otorga a los representantes del poder lo que no se podrían dar a sí mismos: "el voluntario y decisivo ser-para-sí y, con ello, la existencia autoconsciente. O sea: esta autoconciencia singular y real, llega a saberse, con certeza, como poder".[112]

De este modo, el señorío del portador del poder depende de un préstamo. Tiene implícito el germen de la destrucción. Su señorío está sostenido por el espíritu del sirviente; pero el abismo entre ambos ha llegado, en profundidad y extensión, al extremo. El poder se hunde tan pronto como la conciencia que lo sirve alcanza su ser-para-sí. Al partir de la dialéctica del señor y el siervo pudimos advertir que todo servicio es "cultura formativa". Ahora se nos confirma esa tesis. La formación culta socava el poder. La "conciencia noble", al llegar a la conciencia de sí misma, se encuentra constreñida por la conciencia vil. Su cultura es un elemento que lleva a la revolución. Cuando juzga, lo que expresa es su propia concepción, que va contra su tendencia originariamente afirmativa. Por eso, su cultura expresa "el lenguaje del desgarramiento", que conduce a una universal alteración y a un extrañamiento entre realidad y pensamiento. Con ello, experimenta lo contrario de lo que pensaba. "Lo que es experimento en este mundo es que ni la esencia real del poder y de la riqueza ni sus conceptos determinados, lo bueno y lo malo —o la conciencia de lo bueno y de lo malo, es decir, la conciencia noble y vil— tienen la verdad. Más bien todos esos momentos se convierten los unos

[111] II, 381.
[112] II, 386.

en los otros y cada uno de ellos es lo contrario de sí mismo."[113]

El lenguaje del desgarramiento es el síntoma de la disolución, que todavía es inactiva y razonadora. Por eso, se le opone siempre la conciencia positivamente intencionada, la "conciencia honrada". Pues aunque aquel lenguaje exprese la verdad, carece, sin embargo, de la fuerza capaz de tornar verdadero a lo expresado. "Este juzgar y hablar es lo verdadero e incoercible mientras somete todo aquello de lo cual, únicamente, se debe ocupar en este mundo real. Cada parte de este mundo llega al siguiente resultado: o ha sido expresado su espíritu o se ha hablado de ella con espíritu y dicho lo que ella es. La conciencia honrada acepta cada momento como una esencia permanente, y sólo la inculta falta de reflexión de la ignorancia hace lo contrario. Pero la conciencia desgarrada es la conciencia de la inversión y, por cierto, de la inversión absoluta. Lo que en ella domina es el concepto, que reúne los pensamientos que entre sí están muy separados, y por eso su lenguaje es ingenioso." [114]

También la cultura ingeniosa experimenta pues, en su propia esencia, la misma dialéctica que descubre en las relaciones existentes. Se muestra a sí misma como vacía de contenido o cultura frívola. "El contenido del discurso del espíritu de y sobre sí mismo es, por tanto, la inversión de todos los conceptos y realidades, el universal engaño de sí mismo y de los otros; y la desvergüenza de decir semejante mentira es, precisamente por eso, la suprema verdad." De este espíritu de la cultura formativa surge la exigencia de una solución. Aunque según la opinión ella se encamina a lo real existente, en verdad se vuelve contra sí misma. Y como lo negativo se niega a sí mismo, el espíritu acaba por retornar a sí mismo, a partir de su extravío.

El mundo de la cultura formativa y de la conciencia desgarrada se opone, más allá de ella misma, al "mundo irreal

[113] II, 392.
[114] II, 393.

de la conciencia pura o del pensar". Aquí domina todavía el poder absoluto, entendido como poder divino, que se da en la forma de la fe. Pero, justamente en esta forma, "aún no aparece tal como es en y para sí" [115], porque todavía no se ha confirmado la pura intelección. La falta de realidad de lo creído está en su trascendencia; y la carencia de realidad explica su falta de poder, tanto con respecto al poder exteriorizado del Estado como frente a la conciencia desgarrada de la cultura formativa. "Al principio, la pura intelección no tiene en sí misma ningún contenido, porque es el ser-para-sí negativo; a la fe, en cambio, le pertenece el contenido, pero sin intelección." [116] Es menester reunir ambos aspectos: llenar la intelección con contenido y elevar la fe al saber. Para cumplir con este objetivo es necesario empezar desde el principio y llegar a una solución más profunda. La síntesis no se puede "hacer" artificialmente: la conciencia tiene que tender hacia ella y experimentarla en su propia mudanza.

Cuando el idealismo alemán, unido al romanticismo, combatió a la Ilustración, ésta estaba, como fenómeno histórico, en un pasado muy reciente. Era un tema de actualidad. En sus *Caracteres fundamentales de la edad contemporánea*, Fichte había lanzado contra ella el más formidable ataque. El juicio de Hegel apareció, en la *Fenomenología*, un año más tarde. Tiene un espíritu por completo diferente. Para Hegel cada época y cada configuración del ser espiritual poseen su propio derecho; no sólo un derecho histórico, sino también eterno y necesario. El espíritu, en su camino hacia la concepción de sí mismo, necesita la ilustración, entendida como un fermento constante. Esta intuición fundamental hizo que Hegel haya podido ser justo con la Ilustración que, con sus sutilezas y frases hechas, se encaminaba, desde hacía

[115] II, 399.
[116] II, 401.

tiempo, a la muerte. Pretendió ser el gran encumbramiento de la razón y fue su gran fiasco; pero Hegel la juzgó en su grandeza. Ningún tema era tan adecuado como éste para hacer surgir la interior dialéctica del espíritu y para tornar palpable lo positivo en lo negativo, es decir, "el poder de lo negativo" como tal.

Con la Ilustración, la "pura intelección" combate la "fe", de cualquier especie que sea; es el ataque a todo lo tradicional y cándidamente admitido. Ahora bien, si se tiene en cuenta que la fe y la intelección no se oponen originariamente entre sí, sino tan sólo bajo determinadas circunstancias, se sabrá de antemano que ellas, en algún lugar profundo, en el fundamento último, quieren lo mismo y que con medios diversos combaten por lo mismo: aprehender la "sustancia" del ser espiritual, realizarla a pesar de todos los oscuros poderes de lo no-espiritual y, naturalmente, realizarla no en teoría sino en la vida misma. De tal suerte, rige para la Ilustración lo que "debería regir para las diferentes maneras de la conducta negativa (estoicismo, escepticismo, etc.): la Ilustración ha nacido de la sustancia y sabe que el puro Sí-mismo de la conciencia es absoluto y lo acepta con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda la realidad. La fe y la intelección son la misma conciencia pura, pero opuestas según la forma. Para la fe, la esencia es entendida como pensamiento, no como concepto, y por eso se opone simplemente a la autoconciencia; para la intelección pura, en cambio, la esencia es el Sí-mismo; por eso, cada una es lo negativo de la otra".[117]

Ya desde aquí se puede advertir lo que en la Ilustración hay de justo y de injusto. En este punto se inicia un desarrollo que lleva al contraste a su colmo y allí tiende a su superación. "Por el modo como ambas se oponen, a la fe le corresponde todo contenido; pues en el calmo elemento del pensar cada momento logra subsistencia; pero la pura

[117] II, 408.

intelección carece, al principio, de contenido y éste se oculta. Sin embargo, a través del movimiento negativo contra lo que en ella es negativo, la pura intelección se realizará y se dará un contenido."

El movimiento mismo no puede saber que no sólo es un camino hacia la Cosa sino la Cosa misma. Los primeros pasos se presentan como una vacía negación, como un alejamiento de la Cosa. Al comienzo ataca los prejuicios y errores; pero, al mismo tiempo, a los guardianes de estos poderes: al despotismo, a la Iglesia, al clero. En éstos, la Ilustración sólo ve una vacua voluntad de señorío, un engaño de las masas para el sostén de los señores. Al combatir la mentira y el sometimiento de los unos, ataca, al mismo tiempo, la superstición, el perezoso enmohecimiento y necedad de los otros. La Ilustración combate, pues, en dos frentes, y las armas son, como la lucha, diferentes. Las armas afiladas son esgrimidas contra el poder; las pacíficas, dirigidas contra la conciencia reprimida, sólo actúan como una infección espiritualmente contagiosa, que excita al rompimiento de las cadenas. "La participación de la intelección pura se ha de comparar, por eso, con una pacífica extensión o con la difusión, sin resistencias, de un perfume en la atmósfera. Es una penetrante infección que no se hace notar de antemano como opuesta al elemento indiferente en el que ella se insinúa; y por eso no puede ser combatida. Sólo cuando la infección se ha extendido, será *para* la conciencia; pero ésta, sin sospecharlo, estará abandonada a ella." [118]

La fuerza y el peligro de la Ilustración se caracterizan por lo siguiente: si el hombre ha captado con conciencia la esencia de la Ilustración, y si partiendo del sentimiento de estar amenazado, se vuelve contra ella, la infección lo habrá atacado mucho y llegará tarde a la lucha. "Y cualquier medio sólo agrava la enfermedad, que ha atacado el meollo de la vida espiritual." Es "un mudo y continuo tejer del espíritu,

[118] II, 411.

que en la simple interioridad de su sustancia, se oculta a sí mismo su propio operar".[119] La conversión del hacer negativo en el positivo no puede provenir del contraste al espíritu sino de su propia esencia.

La crisis de la Ilustración está en su interior contradicción. Necesariamente cae en aquélla, porque piensa combatir algo diferente de sí misma, mientras que su esencia —positivamente considerada— no difiere de ella misma. Su esencia es "el concepto absoluto", y realiza su labor con estas "categorías". Pero la esencia del concepto absoluto, es decir, "que este saber y el objeto del saber son lo mismo", es lo que no ve. En lo que combate considera a su "otro" y lo hace pasar por mentira; pero este otro "no puede ser sino ella misma". O, formulado con mayor rigor: "Al hablar la razón de algo que no es ella misma, de hecho sólo habla de sí misma." Y cuando prueba aquella mentira, se la prueba a sí misma. No sólo es negación, sino también negación de la negación; y por eso, en la razón que se niega a sí misma, reside, al mismo tiempo, "la significación de ser su realización". Por cierto, la razón misma no lo ve, y así, por mucho tiempo, lo que hace no es "para ella". El ser-para-sí de este movimiento ya no pertenece a la Ilustración.

De la interior dialéctica de la Ilustración se desprenden sus particulares formas fenoménicas. Ante todo, la exterioridad de su lucha contra la religión popular. Al separar el símbolo del contenido, la presenta como forma vacía. Lo mismo hace con la representación antropomórfica de Dios: no advierte que lo Absoluto sólo puede ser representado, de manera adecuada, por la forma del ser supremo, por la de lo viviente y personal. La intelección, por ser la inversión de la fe, llega "a engañarse a sí misma".

De un modo por completo diferente al de Fichte, Hegel valoró lo justo y lo injusto de la Ilustración. Para él, ésta no es la universal "aclaración", el gran barrelotodo del espíritu.

[119] II, 412 y s.

Es injusta con la fe, porque en ella está presente, de algún modo, "el derecho divino" y la sustancia del espíritu. "Falsea todos los momentos de la fe, haciéndolos algo diferente de lo que en ella son"; pero en un punto es justa al combatirla, sólo que la Ilustración lo considera con la misma falta de rigor con que estimaba el derecho de la fe, y en esto se muestra "tan poco aclarada sobre sí misma" como la fe. "Pero puesto que su derecho es el de la autoconciencia, la Ilustración no sólo se atendrá a su derecho —de modo tal que dos derechos iguales del espíritu seguirán oponiéndose entre sí y ninguno de ellos podrá vencer al otro— sino que también afirmará el absoluto, porque la autoconciencia es la negatividad del concepto que no sólo es para-sí sino que se traslada a su contrario; y la fe misma, por ser conciencia, no podrá rehusarle su derecho a la ilustración." [120]

En estas impetuosas palabras se expresa la profunda persuasión de que el derecho, en toda lucha espiritual, sigue un curso en absoluto seguro de su fin. Tales palabras se aclaran cuando, en lugar de los términos oscuramente contraídos "negatividad del concepto", se expone su contenido de modo explícito, que significa la esencial referencia del concepto (es decir, del pensar conceptual) a lo negativo de él y en apariencia exterior, a su enfrentarse con lo que debe concebir. Por tanto, lo propiamente positivo en la Ilustración es su derecho, es decir, la expectativa por el contenido que se concibe. Como este contenido sólo es uno y el mismo —a saber: el mismo que también tiene la fe, lo sustancial propiamente dicho del espíritu mismo— la fe no podrá rehusar el derecho de la Ilustración; por lo menos, no podrá hacerlo cuando ésta tiene conciencia de su contenido y realiza en su efectividad la "negatividad del concepto". Toda la crítica de las posiciones de la fe y su frívola vacuidad, de lo que tanto se habló en la Ilustración histórica, es un momento de transición en la dialéctica universal del espíritu.

[120] II, 426.

En la Ilustración misma, semejante dialéctica se hace visible por la pobreza del contenido de su "verdad", por la superficialidad de sus valoraciones, por el vacío de su autoconciencia y, finalmente, por los frutos de su actividad, que fueron los de un universal derrumbamiento de lo subsistente. En lo que se refiere a las valoraciones, nada puede sobrepujar a la crítica que Fichte hizo de lo "útil". Sin embargo, esta categoría fundamental de la Ilustración puede aclararse de un modo más radical y justo. Lo útil es, por esencia, algo "bueno para algo", pero nunca puede ser el bien "por el cual" lo útil es bueno. Lo útil tiene un valor esencialmente servil, subordinado y no independiente. Una teoría que quiera fundamentar el derecho, el Estado y la eticidad sobre lo útil, necesariamente flotará en el aire. El fin último, el valor propio y el sentido del todo —o, como Hegel decía, "la sustancia"— está fuera de tal teoría. Como algo inerte desembocará en lo inesencial, que es lo que en verdad constituye su esencia.

Y si la teoría quiere determinar una vida real, ésta, cuando desemboca en ella, ya está muerta. Hegel, con su lenguaje, lo dice así: lo útil es algo que subsiste en sí; pero, al mismo tiempo, algo que sólo subsiste en sí para otro. Lo útil constituye la unidad de estos momentos y su oposición. "El momento del ser-para-sí está, por cierto, en lo útil; pero no de un modo tal que invada los otros momentos, es decir, a lo en-sí y al ser-para-lo-otro, y fuese, de ese modo, el Sí-mismo. Por tanto, la pura intelección tiene por objeto, en lo útil, a su propio concepto en sus momentos puros; es la conciencia de esta metafísica, pero no su concepción: la conciencia no ha llegado todavía a la unidad del ser y del concepto. Puesto que lo útil tiene aún la forma de un objeto para sí, la intelección carece de un mundo que sea en y para sí; en cambio, sigue teniendo un mundo que ella distingue de sí misma. Sólo cuando las oposiciones llegan a la cumbre del concepto, los opuestos lo hunden en el próximo

grado y entonces la Ilustración experimenta los frutos de sus acciones." [121]

Cuando la utilidad es entendida como el sentido último de todas las cosas, el pensamiento es tautológico. No es posible darle un contenido, porque expresamente se opone a toda peculiaridad y porque en sí mismo no encuentra ninguno. El "tenerse a sí mismo por objeto" es la forma de todo ser espiritual; pero sólo se llena si contiene la sustancia del espíritu. En caso contrario, hay un juego de accidentes.

Algo semejante ocurre con las restantes ideas de la Ilustración, por ejemplo, con las de igualdad y libertad. Ambas tienen un profundo derecho cuando se las entiende a partir de la sustancia, es decir, desde el espíritu de aquel universal que, desde el principio, incluye y sostiene a los hombres, y para el cual el individuo sólo es momento, portador, conciencia. Pero, tanto la libertad como la igualdad, pierden su derecho cuando, formalmente entendidas, se las refiere al individuo y, a partir de él, se las traslada a la masa. Su consecuencia está en un derrumbamiento exterior que todo arrastra consigo: la revolución, el arbitrio del principio del señorío, convertido en voluntad abstracta, y, con ello, el "terror".

Pero en la Ilustración hay todavía otro fruto: el retorno del espíritu, extrañado de sí mismo, a sí mismo. También este punto resulta del colmo de los extremos: es el desplomarse de lo opuesto, es decir, un reencuentro de la sustancia universal en la nueva configuración del "espíritu moral". Lo que Hegel trató con el título *Del espíritu cierto de sí mismo* es un fenómeno concomitante de la ética esencialmente kantiana. Su tema no es nuevo: ya nos salió al encuentro en los primeros escritos de Hegel.

La fuerza de la nueva moralidad está en su interioridad y rigor, en el grave reencuentro de lo sustancial. El imperativo, el deber ser y la obligación son el fundamento de toda una "concepción del mundo". Frente al carácter esencial del

[121] II, 439.

deber ser se desvanece el ser de la realidad y de la naturaleza, que se disminuyen a ser "lo carente de independencia y de esencia".[122] Pero semejante moralidad encuentra aquí su límite, pues el idealismo absoluto ve en ello el desconocimiento de lo real, es decir, de la razón; se advierte la infecundidad del deber ser y el germen de su autosuperación.

Pero Hegel saca una consecuencia más. El deber ser no se debe cumplir, pues la armonía entre la realidad y la exigencia anularía la moralidad. El deber ser sólo existe en tanto falta tal armonía, siempre que la moralidad se fundamente en el deber. Si el hombre pudiera alcanzar su finalidad ética, no lograría su plena eticidad. Al contrario, la anularía, porque la plenitud se difiere a lo infinito. "Pues si ella se produjese realmente, la conciencia moral se superaría, porque la moralidad sólo es conciencia moral como esencia negativa... Pero la moralidad, entendida como conciencia o realidad, desaparece en la armonía, tal como en la conciencia moral o en la realidad desaparece su armonía." [123]

Hegel acentuó este lado negativo de la ética del deber ser, y su resultado es también negativo. La tarea que se origina para el hombre no sólo se muestra como desproporcionada a su poder, sino que no puede, por esencia, es decir, según el sentido del deber, ser cumplida; por tanto, "es mala" y debe seguir siéndolo. Pero con el sentido de la tarea se supera también el sentido de la moralidad por la cual la tarea misma existía. Es "una moralidad que no debe ser conciencia, que no debe ser real", con lo cual padece la "santidad de la esencia moral" y la obligación absoluta se manifiesta como algo "no real".

No hemos de discutir aquí si esta crítica a Kant es justa. En la época post-hegeliana ha sido frecuentemente repetida. Para las formas fenoménicas del espíritu sólo es importante

[122] II, 454.
[123] II, 457.

el hecho de que la conciencia moral misma busque y encuentre ese recurso dentro de un callejón sin salida. Existe en el hombre una conciencia inmediata de lo justo: la conciencia moral. En ella el espíritu "tiene certidumbre de sí mismo". A partir de esta certeza, la ley y el mandamiento se adaptan entre sí: el Sí-mismo no está allí en virtud del mandamiento, sino que éste está allí en virtud del Sí-mismo. Aquí la autoconciencia moral "ha retornado a sí misma y es espíritu moral concreto".[124] El individuo vive de su convicción. Pero, con ello, se aísla. Su ideal es "el alma bella", lo que significa que se desprende de la "sustancia", para ser "espíritu separado". El "alma bella" se hace un alma autorreflejada y el individuo llega a ser anímicamente egoísta: cae en la "apariencia" de lo justo y aparece la "hipocresía". En tanto conciencia juzgadora el individuo se torna doctrinario, celoso crítico; pero está allí inactivo y la acción lo espanta, por el temor de mancillarse. De este modo, él mismo llega a ser una "conciencia vil".

También esta configuración de la conciencia experimenta que no es lo que creía ser. Por eso, el espíritu vuelve a meditar sobre su esencia universal, vuelve a sí mismo a partir de su separación. La conciencia moral se reencuentra a sí misma, cuando comprende conceptualmente que no es la del individuo, sino que es una conciencia moral universal. Al dirigirse a sí mismo, el criterio se supera. Repentinamente se torna perdón y reconciliación. El perdón es la "renuncia de sí mismo, de su esencia no-real". La conciencia juzgadora retorna al "reconocimiento" de la conciencia activa, que ya no se le opone como "mala". Se reconoce en ella. "La palabra de la reconciliación es el espíritu existente que... intuye en su opuesto el puro saber de sí mismo como esencia universal, y tal mutuo reconocimiento es el espíritu absoluto." [125]

[124] II, 478.
[125] II, 506.

Ya se ha alcanzado el punto a que tendía toda la conducta práctica. La conciencia activa y la juzgadora se unifican en el reconocimiento. La armonía es efectividad; lo bueno es real; lo real es consciente de sí mismo. El espíritu es para-sí lo que es en-sí. El perdón consiste en saber que lo malo estaba en las dos partes, tanto en el juicio como en la acción. En semejante conocimiento, lo malo se aniquila y supera, y lo bueno, que también estaba en las dos partes, se reconoce en su otro. "El rompimiento del duro corazón y su encumbramiento en la universalidad, es el mismo movimiento que se expresaba en la conciencia confesada a sí misma. Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz. Lo hecho no es lo invariable, sino que es reabsorbido por el espíritu en sí mismo, y el lado de la singularidad que está presente en ello —sea como intención o como negatividad existente y límite— es lo que desaparece inmediatamente." [126]

No por eso se anula la oposición entre el Yo y el Yo; sigue existiendo como "discreción de la singularidad". Pero es traspasada y superada: el saberse a sí mismo es, en la conciencia moral del individuo, la conciencia moral universal. De este modo, el resultado no consiste en la "continuidad e igualdad indiscreta del Yo=Yo". Justamente la fórmula de Fichte no expresa ese resultado; pero sí se puede decir que es "el Yo real, el saber universal de sí mismo en su contrario absoluto".[127]

Lo que en la ética de Kant y de Fichte estaba apartado, en inalcanzable lejanía y hasta por la esencia del deber, excluido de su realización, es ahora real y actual, existente en medio de lo transitorio y de lo finito. Así también se encuentra una reconciliación entre la naturaleza y la ley moral, entre la realidad y la tarea exigida. "La afirmación que concilia, cuando los dos Yos se despojan de sus existencias opuestas, es la existencia del Yo, extendido hasta la dualidad, que

[126] II, 505.
[127] II, 507.

en esto sigue igual a sí mismo y que tiene la certeza de sí mismo en su completa alienación y en su contrario; es el Dios que aparece en medio de los que se saben como saber puro."[128]

Aquí el espíritu ha alcanzado el grado de la verdadera moralidad, justamente el que Hegel había denominado, en sus primeros escritos, "absoluta eticidad". Es el retorno de ese felicísimo estado originario en el que el individuo estaba todavía inmerso en la universalidad que lo soportaba, y que es su sustancia. Pero no es su retorno *como* estado originario y razón inconsciente, sino reflejado en sí, en el cual lo que es-en-sí se sabe que es-para-sí, no sólo como ente sino también como manifestante y, por cierto, como algo que se manifiesta a sí mismo. Aún es lo inmediato, pero en tanto inmediatez mediata. Y como lo que aquí se manifiesta a sí mismo es lo Absoluto —es decir, algo real se manifiesta a algo real— es, en efecto, la manifestación de Dios en medio de nosotros.

Pero al mismo tiempo se advierte que en este "movimiento" del espíritu moral se ha alcanzado algo más que la "eticidad absoluta", pues precisamente la manifestación de Dios en medio de nosotros es lo que desde siempre se ha llamado religión. La moralidad ingresa en una nueva y más alta configuración del espíritu. La esencia propia y viviente de la moralidad es la de llegar a ser, en su plenitud, religión. El "perdón" y la "reconciliación" ya expresaban claramente este hecho, que en el lenguaje de Hegel significa que la religión es la verdad de la moralidad.

Los mismos momentos mencionados, el perdón y la reconciliación, delatan que la religión que constituye la verdad de la moralidad no es una religión cualquiera, sino la que ha alcanzado su forma aclarada y pura. De este modo hay un nuevo tema para la *Fenomenología del espíritu:* la fenomenología de la religión. También dentro de ella hay

[128] II, 508.

una larga serie de formas fenoménicas —entendidas tanto en sentido histórico como suprahistórico— y también tienen sus debilidades, unilateralidades, extremos, contrariedades y autosuperaciones; dicho en pocas palabras: su propia dialéctica. Y tampoco la verdad de la religión estará en el resultado final, sino sólo en el todo del proceso, que por este motivo debe ser desarrollado.

La religión es "la realidad existente del espíritu entero". Pero el "espíritu entero es, a su vez, el movimiento que trata de lograr, a partir de su inmediatez, el saber de lo que es en-sí o inmediatamente; y, al alcanzarlo, trata de saber que la configuración en la que el espíritu se manifiesta a su conciencia es por completo igual a su esencia y que él se intuye tal como es".[129] Referida al lado objetivo de este "saber", semejante afirmación significa que la religión es "intuición" de Dios, y no captación conceptual. Y las formas de esta intuición son diversas, según que "el momento" sea aprehendido, en la esencia de Dios, como momento del espíritu absoluto, o sea intuido como configuración. Los momentos cambian; y en la mudanza de la intuición muestra su propio movimiento. Pero la religión como tal "supone el curso entero de los mismos y es la simple totalidad o el absoluto Sí-mismo de ellos". Pero este curso "no debe", en absoluto, "presentarse en el tiempo". La temporalidad es aquí, como en todas partes, la forma fenoménica de la interior sucesión. "El espíritu entero sólo está en el tiempo, y las configuraciones que son configuraciones del espíritu entero como tal, se presentan en una sucesión; pues sólo el todo tiene realidad propiamente dicha, y de aquí deriva la forma de la pura libertad con respecto a otro, que se expresa como tiempo." [130]

Esta "libertad con respecto a otro" es, en todos los casos, característica de las formas fenoménicas de la religión. Un oculto saber de la "ley divina" es común a todos los grados

[129] II, 514.
[130] II, 513.

del espíritu. Nos sale al encuentro en los poderes "subterráneos" de los vínculos de sangre y del destino. Pero, en el fondo, los hilos de este saber nunca se rompen completamente. No es un saber libre, separado de sus contenidos particulares. Únicamente cuando se separan y se ofrecen, en su objeto, con una configuración particular e intuitiva, dan lugar a la religión propiamente dicha. De este modo, la conciencia religiosa acompaña a todas las formas fenoménicas del espíritu. También en la historia marchan paralelamente, aunque sin coincidir. Dentro de la historia del espíritu, la religión tiene su propia historia; y ésta coincide con la primera sólo cuando el "espíritu entero" logra conciencia de sí mismo, es decir, en su plenitud.

Las configuraciones de la religión se ordenan de acuerdo con las configuraciones de su objeto, de lo Absoluto. Puesto que, según su esencia, lo Absoluto es todo en todo, lo real —desde las ínfimas hasta las supremas formas del ser— puede alcanzar la configuración en la que lo Absoluto sea intuido. Y en cada configuración la religión tiene un determinado contenido de verdad, sin ser, sin embargo, "la verdadera" religión. También desde este punto de vista, la religión va adquiriendo nuevas configuraciones, porque en ella está presente el momento de lo no-verdadero o "negativo". Hegel diferencia a grandes rasgos tres grados: la intuición de Dios en la forma de la naturaleza, la intuición de Dios en las obras de arte, y la intuición de Dios en la verdadera forma originaria del espíritu. Son los grados que corresponden a la religión natural, a la del arte y a la revelada.

Al primer grado sólo lo encontramos esquemáticamente bosquejado. Se inicia con la "divinidad luminosa" expresada a través de las tinieblas; sigue después la divinización del animal y la planta, en que se venera lo viviente, y se llega, finalmente, a la representación del "Arquitecto". En este último, el espíritu ya aparece en la "forma abstracta del entendimiento". El mundo es su obra; "en ella el espíritu

se produce a sí mismo como objeto, pero el pensamiento no se ha captado todavía a sí mismo".[131] Su hacer rige como un "trabajo instintivo", lo cual lo vincula aún con la vida animal.

Si el Arquitecto llega a ser "Artista", vinculará su esencia con su hacer y tomará la forma de la libre creación y, en ella, la conciencia conocerá el espíritu de su espíritu. Así como desde el punto de vista histórico y social la religión natural corresponde al período del despotismo, la religión del arte y de la creación pertenece al período del "pueblo libre", en el que la sustancia ética que configura la vida del individuo todavía no se ha interrumpido. Más rigurosamente dicho: se inicia aquí el aflojamiento de tan feliz condición, por la llegada del peculiar espíritu propio de la ligera libertad del corazón, que abre amplios horizontes al poder creador de la fantasía. Es el mundo sereno y rico en formas propio del helenismo clásico el que Hegel dibuja en este punto: sus elementos están en la pura humanidad, en las aclaradas configuraciones de los dioses —a los que nada humano les es extraño— en la espiritualizada corporeidad. La divinidad se intuye en la imagen del hombre, encumbrada a la idea.

"La perfección de la eticidad, que ha logrado libre autoconciencia, y el destino del mundo ético, han entrado en la individualidad. Aquí está la absoluta ligereza del espíritu ético, que resuelve en sí todas las fijas distinciones de su subsistir y las masas de sus articulaciones, y completamente seguro de sí mismo, alcanza la más ilimitada alegría y el más libre gozo de sí mismo."[132] La belleza, configurada e intuida, del mundo de los dioses, es la auténtica visión de lo Absoluto, la verdadera vida de la sustancia; pero no es la visión pura, ni tampoco la vida que se comprende conceptuamente a sí misma. En ella se encuentra lo que no es

[131] II, 523.
[132] II, 528.

verdadero, la ignorancia y el engaño. Éste reside, justamente, en la forma, es decir, en su finitud, que es la forma propia del individuo.

En ella, la sustancia sólo puede llegar a ser "representada": por eso cae en la subjetividad, traicionando a la sustancia, y todo su radiante esplendor es al mismo tiempo algo oscuro, que encubre la traición. "Esta forma es la noche, que traiciona la sustancia y la torna sujeto; pero de tal noche, propia de la pura certeza de sí, deriva la posibilidad de que el espíritu ético resucite como una configuración libre de la naturaleza y de su existencia inmediata." [133]

La resurrección consiste en el hecho de que la "pura actividad", consciente de su fuerza, lucha contra la "esencia no-configurada", y la domina. Al primer grado, Hegel lo llama "obra de arte abstracta", que corresponde a las imágenes de los dioses, a los himnos, a los oráculos y a los cultos que, separados de la vida, se ofician en los templos. La separación es lo "abstracto"; pero ella se supera en el segundo grado, en "la obra de arte viviente", en la cual el culto es realidad vivida por todos: es la festividad divina presente en los misterios, en las orgías báquicas, en la danza y el éxtasis del culto. La esencia del misterio no está, para Hegel, en un esotérico cerrarse y velarse a sí mismo, sino, al contrario, en la revelación de la divinidad. Ya en la obra plástica, esa revelación es susceptible de ser intuida, pero como un otro; aquí, en cambio, es intuida desde dentro, experimentada en la acción viva. "Lo místico no consiste en el ocultamiento de un secreto o en la ignorancia, sino en el hecho de que el Sí-mismo se sabe uno con la esencia y ésta es, por tanto, revelada." [134] En semejante satisfecha autoconciencia, el dios entra "como en su patria".

La plenitud de la revelación se realiza en la "obra de arte espiritual", en la poesía. El espíritu íntegro de un pueblo

[133] II, 530.
[134] II, 542.

se individualiza en el *epos* de los héroes y figuras divinas. El destino universal se torna sensible en el destino heroico. La tragedia interioriza la idea de destino; no sólo permite que el héroe cumpla y padezca su suerte, sino que también le permite que actúe. Cuando el héroe es castigado y soporta su culpa trágica, la suerte —creada por él mismo— se convierte en "destino" interior; es decir, en el "trágico destino" que expresa su esencia. La verdadera ley divina es la que él ha violado; por eso lo divino se manifiesta en su padecer y su ruina, que es la concreta revelación de la humanidad en la realidad visible de la representación escénica. La expiación y absolución de su culpa está en la justa revelación.

La grandeza de las figuras divinas llevadas a lo humano caen de su pedestal con la liviandad de la comedia. "Estas esencias elementales, entendidas como momentos universales no son, en manera alguna, un Sí-mismo; por eso no son reales." Muestran la forma de la individualidad "sólo como imaginadas". El Sí-mismo real tiene otro contenido. Se levanta por encima de la cualidad singular "y, cubierto con esta máscara, expresa la ironía de la misma, que pretende ser algo para-sí". La esencia universal "está prisionera de una realidad y deja caer su máscara precisamente cuando quiere ser algo justo". Con ello el Sí-mismo aparece en la chata realidad; "irrumpe con su propia desnudez y en su condición habitual", con lo que derriba la distancia entre él mismo y el espectador. Y la seriedad de la representación cómica estriba en que la sustancia divina reúne "la significación de la esencia natural con la ética".[135]

El poder de lo negativo, que está en la comedia, se convierte en algo eminentemente positivo. "El principio que expone esta liviandad se expresa así: el Sí-mismo es la esencia absoluta; la esencia —que era sustancia y en la que el Sí-mismo tenía el carácter de ser accidente— se disminuye

[135] II, 558.

llegando a ser predicado, y con semejante autoconciencia, a la que nada se le opone esencialmente, el espíritu pierde su conciencia." [136] El luminoso mundo de la belleza se ha derrumbado. Perdida la fe en la ley divina, ocupa su puesto la "conciencia infeliz". Con ella se tiene conciencia del mayor pesar y dolor, porque "se ha dicho la dura palabra: que Dios ha muerto". [137]

La dura palabra tiene, sin embargo, otro sentido. Morir es el destino del hombre. Una divinidad que pueda parecer, es un Dios hecho hombre. La apoteosis ha cedido su puesto a la encarnación. Sólo cuando Dios se hace hombre puede ser revelado. La religión del arte hecha por el hombre se transforma en "religión revelada". "El simple contenido de la religión absoluta está en esta encarnación de la esencia divina, es decir, en el hecho de que Ella tenga, de modo esencial o inmediato, la configuración de la autoconciencia. De este modo, la divinidad, en cuanto espíritu, llega a ser consciente. La religión absoluta es la conciencia que la esencia tiene de sí: la de ser espíritu; pues éste es el saber de sí mismo en su alienación." [138] Las esperanzas y expectativas del mundo tienden a esta revelación. La fe es aquí una visión, una certeza pura y un saberse en esta certeza. "Dios es únicamente alcanzable en el saber especulativo y sólo es en ese saber; inclusive es ese saber, pues Dios es el espíritu. Y este saber especulativo es el saber de la religión revelada." [139]

La forma de esta representación es sensible e inmediata. Dios, entendido como el único hombre real, como Hijo del hombre, es —en su desnuda y desvalida humanidad— la forma intuitiva de la esencia en su concreta autoconciencia. Con tal forma representativa es dado a la "conciencia uni-

[136] II, 562.
[137] II, 564.
[138] II, 569.
[139] II, 571.

versal" y vive en su "comunidad". La "resurrección espiritual" de Dios consiste en que "su autoconciencia llega a ser universal o comunidad".[140] Con su "encaminarse a la muerte individual" alcanza su autoalienación y con ello la más literal reconciliación de la esencia absoluta con ella misma. De tal suerte, la religión revelada es, al mismo tiempo, la realización de la moralidad en la vida del hombre. Es su efectiva resurrección en el espíritu de la comunidad.

La *Fenomenología del espíritu* ha de dar un paso más. El reino del espíritu está alcanzado; pero la religión es intuición, no concepto. Es lo que es en sí, y también "para nosotros", es decir, para el que la considera filosóficamente; pero no es para-sí; y, a la esencia del espíritu le pertenece el ser-para-sí. Es menester una reflexión sobre sí mismo para que el espíritu alcance su concepto. Esta reflexión es la "ciencia". Naturalmente no se trata de una ciencia cualquiera, sino de aquella en la que el espíritu absoluto se sabe a sí mismo. Tal es la filosofía, vista en su disciplina fundamental, es decir, entendida como ciencia de lo Absoluto. No otra cosa es la *Lógica*.

[140] II, 589.

CAPÍTULO III

LA CIENCIA DE LA LÓGICA

1. Las categorías de lo Absoluto

El camino del "devenir de la ciencia" ha cumplido y realizado lo que el *Prólogo* de la *Fenomenología* anunciaba. Ha sido recorrida la larga serie de las "experiencias" que la conciencia tenía que hacer con su objeto y con ella misma. La conciencia descubrió que es autoconciencia; la autoconciencia, que es razón; la razón, que es espíritu; el espíritu, que es el autoconcebirse conceptualmente. De este modo, la exposición del "saber fenoménico" conduce al "saber real", que es el que ahora se debe cumplir.

Cuando se inicia tal tema, la investigación deja de ser fenomenológica. Esta última configuración de la conciencia no se encuentra, como se encontraban las demás, sino que tiene que ser elaborada, y, en cuanto forma, coincide con este grado. No es posible dibujarla ni describirla: tiene que ser cumplida. La filosofía, en verdad, encuentra todo lo demás; pero no se halla a sí misma. Surge en su tarea; y, al nacer es, al mismo tiempo, saber de sí misma y de su objeto. Si la razón, como conciencia natural, ya supiese que es "toda realidad", se hubiera podido evitar el rodeo; podría haber "descendido a su propia profundidad" inmediatamente para buscar en ella lo real y no en las cosas, y a partir de allí podría haber "captado de inmediato lo real del mundo", como concepto. La razón, empero, no pudo hacerlo; pues

ella, en cuanto conciencia natural, no sabe lo que es. Pero lo sabe en cuanto conciencia filosófica, y entonces puede seguir el recto camino. Una vez que, en forma total, ha hecho la experiencia de que todos los caminos conducen hasta ella, tiene que seguir el que hasta entonces le estaba cerrado: "descender a su propia profundidad".

Tal es lo que se propone la *Ciencia de la Lógica*. Considera desde dentro lo que antes había sido visto en las exteriorizaciones y se encamina directamente al ser de lo que se manifestaba en aquellas formas fenoménicas. Pero, puesto que el fenómeno es, necesariamente, la manifestación de un ente que se revela ("se manifiesta") en él, y puesto que todo lo externo es exterioridad de algo interno, la *Lógica* tendrá que volver necesariamente en sus consecuencias, a la misma serie de configuraciones que constituían el contenido de la *Fenomenología*: a las articulaciones del sistema de la filosofía.

Sin embargo, lo que en primer término comienza a ver en la "profundidad" es algo por completo diverso: semejante identidad no puede, en modo alguno, ser directamente vista. De este modo, el contenido de la *Lógica* parece ser un objeto en absoluto nuevo, pues sólo en su plenitud puede ser conocido como el mismo que estaba implícito en las formas fenoménicas.

El objeto de la *Lógica* es lo Absoluto. La intuición fundamental del idealismo alemán es la de que lo Absoluto es razón, no conciencia. Ésta es secundaria. La fenomenología de la conciencia da lugar a una ciencia de lo secundario. La razón es más que conciencia: sin ella existe en todos los entes, inclusive en los más primitivos. Tal es lo que ya Schelling enseñaba; pero lo que no decía es cómo se puede penetrar conceptualmente en ella, cómo la razón, por ser lo primario, podía traslucirse en la conciencia, que es lo secundario. Es cierto que consideraba que la razón estaba en el principio de las cosas; pero como algo no susceptible

de ser concebido, es decir, como algo oscuro, como la "noche de lo Absoluto". Pero, a partir de semejante oscuridad, era imposible comprender el mundo desde un principio; sólo podía ser intuido. Algo que es a medias comprendido no se puede entender sistemáticamente a partir de lo que no es comprendido en absoluto. Pero si lo Absoluto es razón y si, por otra parte, también nuestro pensamiento humano —por lo menos el filosófico— es razón, ella —la nuestra— ¿no podrá, acaso, cuando desciende a su propia intimidad, captar "la razón", es decir, lo Absoluto?

Este pensamiento le otorga seriedad a la *Lógica*. Si nosotros, seres pensantes, somos en nuestro pensar, razón, podremos captar lo Absoluto inmediatamente en nosotros mismos, tan pronto como nos elevemos al puro pensamiento, es decir, a la "lógica" del pensar. Es cierto que lo Absoluto no *es* conciencia; pero, en nuestro pensamiento, deviene a ella. Y puesto que el que conoce y lo conocido se dan aquí simultáneamente, puesto que la identidad del sujeto y del objeto ha llegado a ser real, nuestro pensamiento será la autoconcepción de lo Absoluto.

Si, además, se tiene en cuenta que éste, por ser razón, nunca "está allí" de modo completo, salvo cuando se concibe a sí mismo, se desprenderá que no es el principio de todas las cosas residente fuera de nosotros, sino que nosotros, en nuestro pensar que se concibe a sí mismo, somos inmediatamente lo Absoluto. Por eso es un pleonasmo decir que la *Lógica* es "lógica de lo Absoluto". Al contrario, por su esencia, la *Lógica* es ciencia de lo Absoluto; o, dicho con más rigor: la *Lógica* es lo Absoluto en el despliegue de sus determinaciones.

Las categorías del pensamiento son categorías de lo Absoluto y, por eso, categorías de todo ente, tanto de la naturaleza como del espíritu. La posición fundamental de Hegel puede resumirse con esa proposición. Claro está que no rige para cualquier pensar, sino sólo para el pensamiento puro,

es decir, especulativo. Y no toda lógica puede desarrollar semejantes categorías. Sobre todo, no podrá hacerlo la lógica formal tradicional, que se limita a ciertos tipos de juicios y silogismos muy generales. Antes bien, la tarea es, en primer lugar, la de crear la lógica, que debe ser una nueva disciplina, capaz de abarcar la plenitud de contenido de lo fundamental. La lógica formal no sólo da por supuesto al contenido, sino que sistemáticamente se despreocupa de él. Al tratarlo, finge ser un pensamiento indiferente a su contenido; pero el pensar nunca le es indiferente. Cuando se lo capta sólo se llega, en general, a sus configuraciones especiales, a sus vestigios. El contenido tiene también sus formas y leyes fundamentales; pero no residen en el plano de las vacías formas del juicio y del raciocinio. De aquí proviene el rostro tan diferente de la *Lógica* de Hegel. A tal punto difiere de la tradición formal de la lógica que no es fácil reconocerla en ella; más que una lógica parecería ser una metafísica.

Y, en efecto, lo es. Para los títulos de sus lecciones, Hegel elegía, con preferencia, el de *Lógica y metafísica*, porque consideraba, al comienzo, que eran temas diferentes entre sí; pero más tarde hizo prevalecer la unidad del todo. En su primera parte, la *Lógica* es, sin lugar a dudas, una Ontología: se ocupa de las mismas determinaciones fundamentales del ente que trataban las ontologías tradicionales, aunque su elaboración es más diversa y concreta. El hecho de que sea una "lógica" es al comienzo imperceptible: no se habla para nada del pensamiento. Sólo al llegar a las conclusiones de la *Lógica* se hace patente la circunstancia y la medida en que aquellas determinaciones del ser eran también determinaciones del pensar.

Únicamente es posible explicar esto de un modo convincente por el contenido mismo. No obstante, también se podrá entender lo dicho desde un punto de vista sistemático. Si la *Lógica* es ciencia de lo Absoluto, y si éste es razón

pura, es decir, razón que consiste en su autoconcepción, la *Lógica*, como ciencia, no será una concepción que se desprende de esta autoconcepción, sino ella misma. Al mismo tiempo se advierte que es desacertado decir que la *Lógica* es ciencia de lo Absoluto, pues parecería que éste estuviese fuera o al lado de ella. Por eso, es preferible decir que es lo Absoluto mismo, pues éste, desarrollado y como totalidad, no es más que su autoconcebirse. El pensamiento de la identidad debe tomarse en serio. Desde fuera, el sujeto que concibe parece diferir del objeto. El primero parece ser propio del entendimiento que filosofa; el segundo, del mundo. Y por eso la *Lógica*, que se refiere al lado objetivo y se detiene morosamente en él, presenta un aspecto ontológico. Pero si se recuerda que el objeto es lo mismo que el sujeto, la situación cambia.

Quizá la maestría de Hegel consista en no variar inmediatamente de aspectos, en no admitir nuevas dimensiones a cada paso, sino en atenerse a lo objetivo, hasta que tal detención involucre un cambio de su propia estructura. En ese caso, ocurre que no es preciso recordarle a la conciencia contemplativa del filósofo su identidad con el sujeto; sólo se deberá avisarle que el objeto mismo depende, hasta cierto punto, de una interna aclaración. Esto mismo se puede expresar de un modo más objetivo mediante un juego de palabras hegeliano: el objeto de la consideración misma se "rememora", al volverse a su interior; en medio del plano en que estaban las determinaciones del ser, se manifiesta una profundidad, un fundamento, una "esencia"; el objeto llega a ser bilateral, ambiguo, tornasolado, aparente: llega a ser manifestación de algo. Y el sujeto se reconoce, en esta "esencia", como el que concibe, porque en ella conoce al "concepto".

Este cambio de la consideración —o, más justamente, de su objeto— no se cumple repentinamente, sino de modo gradual. Se inicia con el ensimismamiento del ser en la esen-

cia, y concluye con el encumbramiento del concepto a la Idea. Hegel acuñó, para señalar esta situación, el término "reflexión en-sí". Es "reflexión", por cuanto cambia de hecho la línea descripta, "tuerce" su dirección anterior; y es "en-sí", en cuanto lleva la flexión a la propia profundidad del objeto, que es la del sujeto; es decir, se muestra como la conciencia del que contempla. No es que el objeto se refleje en la subjetividad como "en un espejo", lo cual sería una "reflexión externa", sino que se trata de una subjetividad emergente, en la que el sujeto que contempla se ha vuelto a reconocer en sí mismo.

Si se tiene en cuenta el pensamiento de la identidad absoluta, no se puede discutir la justificación de semejante procedimiento. Las determinaciones que Hegel establece en la Introducción a la *Lógica* —ya nos hemos referido antes a ellas— han de ser tomadas al pie de la letra. En la *Lógica* se "contiene el pensamiento, en cuanto éste es la cosa en sí misma; o se contiene la cosa en sí misma, en cuanto ella es el pensamiento puro. Como ciencia, la verdad es la pura autoconciencia que se desarrolla y tiene la forma del Sí-mismo, porque lo que es-en-sí y por-sí es concepto sabido; y el concepto como tal es lo que es en-sí y para-sí".[1]

Los dos pares opuestos: pensamiento y cosa, concepto y ente, son idénticos. La lógica, como ciencia y como "verdad", no sólo contiene ambos lados de la identidad, sino que es, ella misma, uno y el otro aspecto, pues el pensamiento es la "pura autoconciencia que se desarrolla" —entiéndase bien: que "se" desarrolla, es decir, ella y no otro—; pero la "cosa" no es simplemente lo que es en-sí, sino al mismo tiempo lo que es para-sí, lo que significa que es la misma autoconciencia, la misma evolución del mismo Absoluto.

Visto así, es de hecho indiferente el aspecto que se considere. Tanto que la consideración se inicie con la cosa

[1] III, 35.

o con el pensamiento, llegará inexorablemente al todo. La cosa conduce, con necesidad, al pensamiento; el pensamiento, con igual necesidad, a la cosa; pues el objeto previamente se ha reflexionado sobre sí. En un procedimiento radical es algo que no puede tardar en ocurrir. Ambos lados de la relación tienen sus contrarios en sí mismos, no fuera de ellos. Por eso la ciencia del pensamiento no necesita tratar del pensar como tal; basta con que "sea" el pensamiento puro.

El hecho de que la *Lógica* conduzca de su ser a su concepto, no debe ser motivo de preocupación. El pensamiento está en cada uno de sus objetos, y por naturaleza, junto a sí mismo; y sólo es captable en su objeto, porque el pensar es objetivo; es decir, porque implica una dirección al objeto. Su propia aprehensión se puede únicamente efectuar en la reflexión de esta dirección sobre sí misma y con respecto a sí misma. Pues, al aprehenderse a sí mismo, el pensamiento se tiene que objetivar a sí mismo. Por eso, la dirección de la reflexión, que en sí quizá sea indiferente, no es reversible. El pensamiento necesita comenzar en la dirección que por naturaleza tiene implícita. Por eso, tiene que comenzar con el lado objetivo de lo Absoluto, justamente porque el pensamiento es su aspecto subjetivo.

Si desde aquí volvemos nuestra mirada a la *Fenomenología*, las ideas de la *Lógica* se presentan como una contraparte de ella. La *Fenomenología* comenzaba por la conciencia que, al principio, concebía el objeto, como lo opuesto a ella y llegaba hasta el "saber absoluto", en el que ese contraste se desvanecía. Por este camino "el concepto de la ciencia ha llegado a su resultado".[2] La *Lógica* realiza el "concepto de la ciencia"; es decir, ella misma es la ciencia cuyo concepto no había sido allí alcanzado. En cierto sentido, por tanto, su contenido es el último eslabón de la *Fenomenología*. Pero la *Lógica* parte de la alcanzada identidad del "saber absoluto", y se ramifica en las diferenciaciones de

[2] III, 34.

lo Absoluto hasta volver, a través del lado objetivo, al sujeto. Mas la conciencia propiamente dicha no será alcanzada por ella misma; necesitará continuarse en el sistema de la filosofía, y sobre todo en la filosofía del espíritu.

El plan de todo el sistema está condicionado por el hecho de que la filosofía del espíritu es aproximadamente paralela, en sus grados, a la *Fenomenología*. No lo es estrictamente, porque deja de ser una teoría del fenómeno. Es una teoría del ser del espíritu y, como tal, se apoya en el fundamento de las categorías de lo Absoluto, concebidas en su dominio originario, es decir, en la *Lógica*. Pero ésta y la filosofía de la naturaleza no tienen paralelo alguno en la *Fenomenología*. Hay buenas razones para que así sea. La naturaleza es espíritu inconsciente, y la *Lógica* está aun más atrás: es el mundo interior de lo Absoluto, previo al de la naturaleza; por decirlo así, "anterior a la creación del mundo". La *Fenomenología* se inicia en el centro, pues comienza con algo inmediatamente dado, con la conciencia en su grado ínfimo. Considerada desde el punto de vista de lo dado, empieza con lo que es por completo primero. Pero concebida desde el punto de vista de la construcción del mundo, lo dado está en el centro, es decir, en la mitad de su altura. Lo primeramente dado no es lo en sí primero. Lo en sí primero está muy lejos del círculo de visión de la "conciencia natural"; pues sólo es accesible cuando ésta ha recorrido el perímetro de sus experiencias: en el saber absoluto. Semejante círculo sólo se cierra allí, es decir, cuando la conciencia no se dirige directamente a la "certeza sensible". Entonces describe un rodeo sobre los eslabones del sistema que objetivamente la anteceden: sobre la lógica y la filosofía de la naturaleza. La *Lógica* es el saber de lo en sí primero, es el "saber absoluto" mismo, cuyo concepto aún no había sido alcanzado en la *Fenomenología*; y en su conocimiento se repone la unidad del ciclo de todas las ciencias filosóficas.

Pero aquí hay una dificultad. El saber absoluto, que era la meta de la *Fenomenología*, resulta ser la de la *Lógica*, lo cual no plantearía problema alguno, si se las considerara desde lejos. Pero si se tiene en cuenta que el "saber absoluto" debe tener el mismo contenido que la "religión revelada" —es decir, que su objeto ha de ser el de la encarnación de Dios— esa identidad perderá toda capacidad de ser representada. En efecto, el saber de la lógica se tendría que ocupar de cosas por completo sobrias y elementales: del ser y el no-ser, del devenir y la existencia, de la cualidad y del límite, etc. ¿Cómo semejantes temas pueden armonizar e inclusive coincidir con las cosas divinas? He aquí algo que no se puede ver de un modo inmediato.

Sería fácil pensar que la afirmada identidad no se debe tomar en serio; pero eso no concordaría con muy expresas formulaciones de Hegel. Justamente se piensa en el contenido. "El contenido de la religión expresa en el tiempo, antes que la ciencia, lo que el espíritu es; pero únicamente aquélla es el verdadero conocimiento del espíritu mismo." [3] El espíritu, por tanto, expresa el mismo saber. Pero ¿por qué no se reconoce lo expresado?

Se debe a que la religión es intuición de lo Absoluto, y no concepto. El saber intuitivo aprehende lo Absoluto con imágenes y símbolos; no lo capta en su forma peculiar. Por su encarnación, Dios es "intuido sensiblemente". Pero la esencia de Dios, tal como es en sí, no se puede, en absoluto, captar por medios sensibles. La encarnación de Dios significa que la esencia divina "tiene inmediatamente la configuración de la autoconciencia; y ésta, por su parte, debe ser el simple contenido de la religión absoluta".[4] Pero la conciencia religiosa no lo conoce con semejante forma conceptual: de este modo, de hecho, sólo lo conoce "el saber absoluto". Ahora bien, lo Absoluto, tal como se despliega

[3] II, 606.
[4] II, 569.

en la *Lógica*, tiene realmente "la configuración de la autoconciencia". También se podría decir, extremando las cosas y apoyándonos en aquella determinación, que el saber de sí mismo de lo Absoluto, tal como la lógica lo despliega en el pensamiento humano, es "la encarnación de la esencia divina". Lo paradójico de estas proposiciones consiste en el tenor del texto y en la heterogeneidad entre las designaciones lógicas y religiosas. Pero justamente, al diferenciar entre la intuición y el concepto de Dios, Hegel pensó en tal heterogeneidad.

Todavía se puede dar un paso más, puesto que lo que expresa la representación religiosa se vuelve a hallar en el sobrio lenguaje de la *Lógica*. Una "encarnación de la esencia divina" es la autoconcepción de lo Absoluto. Si se preguntara en qué lugar, dentro del mundo entero, puede existir tal autoconcepción suya, sólo habrá una respuesta posible: en el hombre. Cierto es que lo Absoluto está en todas las formas del mundo, tanto en las de la naturaleza como en las del espíritu; pero su autoconciencia sólo se halla en nosotros, que somos seres pensantes, cuando nos elevamos al grado supremo de la conciencia. Si se dice: Dios tiene su saber de sí mismo en el saber del hombre, o también si se dice: Dios se ha encarnado, sólo se tratará realmente de una distinción en el modo de la representación, a saber: la que existe entre el saber intuitivo y el conceptual. El concepto implanta la adecuación entre el objeto y la forma del saber. La intuición, en cambio, está apegada a la imagen, y las imágenes son inadecuadas. Si se identifica la forma del saber con el modo y manera de la "certeza", adquirirá sentido la siguiente proposición de Hegel: "la verdad es el contenido que en la religión todavía es desigual a su certeza".

La verdad y la certeza se identifican entre sí en el saber absoluto. "Pero esta igualdad consiste en el hecho que el contenido ha conservado la configuración del Sí-mismo. Por

eso, lo que ha llegado a ser elemento de la existencia, o forma de objetividad para la conciencia, es lo que la esencia misma es, a saber: concepto. El espíritu que se manifiesta a la conciencia con este elemento, o, lo que es lo mismo, que está producido por él, es la ciencia." [5]

Luego, el "concepto", entendido como forma objetiva o como elemento de la existencia en el que el contenido se acuña, puede manifestársele a éste como diverso. Habituados a intuir a Dios con símbolos concretos, a comprender su encarnación como un temporal e histórico nacimiento en la carne, no podemos volverlo a encontrar, sin más, en la dialéctica de los conceptos, en las categorías del pensar puro. Y por eso no reconocemos la encarnación en el milagro de los milagros: en el hecho de que lo Absoluto no sólo esté presente en el pensar humano, sino también que, en general, sólo alcance en él conciencia de sí mismo, porque su esencia se realiza en su autoconciencia, aunque nunca sea en nosotros por completo real y cumplida.

Si se quisiera dar a estos temas un acento más teológico —que Hegel evitó— las conocidas fórmulas de la mística panteísta serían insuficientes. Dios está en nosotros: esto significa muy poco. Yo soy Dios: esto significa demasiado, pues Dios está, con mucho, fuera de mí. El hombre tan sólo es la "conciencia" de Dios, y la conciencia es metafísicamente secundaria. Pero la conciencia significa plenitud y, en relación al proceso del mundo —entendido como la autoconfiguración de lo Absoluto— es, a su vez, lo primario, en el sentido del *telos*. La relación aquí pensada se aproxima al *amor dei intellectualis* de Spinoza, entendido como el amor con que Dios se ama a sí mismo en nosotros. Pero el signo es otro. No sólo nuestro amor es su amor, sino que su amor es nuestro amor. Expresado de un modo más hegeliano: el saber con el que Dios se sabe a sí mismo y al mundo es nuestro saber. Sin el hombre, Dios sería imper-

[5] II, 602.

fecto, porque tiene el saber de sí mismo en nosotros. Nuestro pensamiento, en cuanto está encumbrado al "saber absoluto", es el intelecto de Dios; es decir, ese mismo intelecto que ha sido tan debatido especulativamente desde la Antigüedad. Y puesto que esencialmente Dios es espíritu, puesto que es razón que se sabe a sí misma, sólo tendrá su propia realidad en nosotros. Nuestro puro saber del mundo, de nosotros mismos y de la divinidad, es el saber que Dios tiene de sí; y por eso, nuestra realidad —rigurosamente entendida como ser espiritual que se sabe a sí misma— es la realidad de Dios.

La esencia y el juicio de Dios no están ocultos, sino revelados en nuestra esencia y en nuestro querer ético. Pues, fuera de nuestra esencia y de nuestra eticidad, Dios no tiene otra esencia ni otro juicio. Pero semejante circunstancia sólo nos está "revelada" cuando nos hemos elevado a la concepción de nuestra esencia y de nuestra voluntad propiamente dichas. Lo que acabamos de decir se adapta precisamente a la caracterización del ingreso de la moralidad pura —es decir, del reconocimiento y la reconciliación— propuesta por la *Fenomenología*. Aquí, moralidad significaba "manifestación de Dios", o "el Dios existente en medio de nosotros". Pero en nosotros no hemos de buscar tal existencia de Dios en el abstracto apartamiento de la vida, sino en medio de la plenitud vital misma. Su existencia en el mundo está en la intención moral *(Gesinnung)* del hombre, que reconcilia todo. La lógica y el concepto son la concepción de esta existencia en sus fundamentos, y semejante concepción también pertenece, por cierto, a la existencia de Dios, puesto que la forma adecuada a su existencia es la de su autoconcepción.

Conviene recordar aquí las ideas de Fichte acerca de la relación entre el hombre y Dios. Según ellas, nuestra vida es la vida de Dios; nuestro querer es su querer; nuestro conocimiento, su conocimiento; nuestra misma libertad, su

libertad. Una vez más tales proposiciones rigen para Hegel con signo inverso: la vida de Dios es nuestra vida; su querer y voluntad, nuestro querer y voluntad; su libertad, nuestra libertad. En un mundo cuyas configuraciones sólo llegaran hasta lo animal, o hasta el "espíritu subjetivo", Dios estaría desprovisto de vida, sería inconsciente; carecería de voluntad y libertad. Por tanto, sólo posee existencia plena y propia, es decir, logra su autoconcepción, en el "saber absoluto" del hombre. Sólo es viviente en un ser verdaderamente viviente; sólo es sabio en un ser dotado de saber; y sólo es libre en un ser libre.

La *Ciencia de la Lógica* es, pues, más que un análisis del pensamiento humano; es el reino de la verdad "tal como sin velos es en y para sí". En este sentido se deben interpretar las expresivas palabras que Hegel escribe al frente de su *Lógica*: "Luego, se puede decir que este contenido es la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de algún espíritu finito." [6] Con tales supuestos, es susceptible de ser cumplido el eterno *desideratum* de la metafísica: el de penetrar en la esencia de Dios. La *Lógica* pretende llegar a esa penetración, para la cual hace descender a la razón humana "hasta su propia profundidad".

Pero la cuestión está en saber cómo ocurre el descenso hasta nuestra propia profundidad. Este punto ya no tiene nada que ver con el aspecto teológico del problema; pero, justamente aquí, la *Lógica* se tendrá que exhibir como la teología propiamente dicha, aunque en su realización esa circunstancia no sea manifiesta, porque el concepto está ahora en su propio elemento y trabaja con sus propios medios. Los conceptos teológicos escapan al pensamiento religioso, que no es conceptual, ya que no piensa con conceptos sino con intuiciones apegadas a la imagen. La vida pecu-

[6] III, 36.

liar del concepto se inicia con el "esfuerzo conceptual" que la conciencia debe realizar, en cuyo caso deja por detrás a lo intuitivamente representado.

Se inicia con la sobria desarticulación de lo Absoluto en sus categorías. Éstas existen antes que la creación de la naturaleza y de algún espíritu finito. Por eso, no son las determinaciones supremas y más ricas, sino las más simples y elementales. La serie se continúa hasta las categorías del espíritu, las más altas y plenas de contenido, pasando por las de la naturaleza. Y todas son categorías de lo Absoluto, puesto que éste es el todo en todo. Pero la *Lógica* no se ocupa de ellas; su tratamiento corresponde a la filosofía del espíritu que, como el eslabón intermediario proporcionado por la filosofía de la naturaleza, es una prolongación de la *Lógica*. Hegel se atiene al concepto riguroso de la lógica, y aquel dominio objetivo y concreto —naturaleza y espíritu— son lo Absoluto disociado y vuelto sobre sí. Aquí el saber y el objeto del saber están separados; el objeto se enfrenta al sujeto como un otro, dado en diferente forma. Las diversas "experiencias" que el sujeto hace con su objeto y con él mismo se refieren a esta cadena gradual. Pero lo no-experimentable es *previo* a la diversidad de lo que puede ser experimentado. Lo no experimentable no es susceptible de ser vivido en ninguna configuración objetiva, aunque ciertamente esté contenido en todas las configuraciones. Pero no está dado en ellas, por tanto, no son en ellas para la conciencia: lo Absoluto está más acá de la disociación. Y como el objeto de la *Lógica*, rigurosamente entendido, es lo Absoluto, sólo se debe ocupar de sus categorías.

La categorías son los predicados en que se determina lo Absoluto. El *Prólogo* de la *Fenomenología* ha fijado de modo definitivo el papel que desempeñan. Lo Absoluto, como sujeto de juicios posibles, sin predicados y *con anterioridad* a ellos, no significa nada. Nada se puede pensar acerca de él hasta que ciertas determinaciones no lo circunscriban,

Todo pensar está ligado a lo determinado y se mueve entre predicados. Luego, el sujeto no es una sustancia que precede a los predicados, sino que se agota en ellos, puesto que sólo éstos dicen lo que el sujeto "es". Por eso, no hay nada que no corresponda al desarrollo de lo Absoluto en sus predicados. En cada grado es exactamente lo que sus predicados dicen de él. El "principio" es vacío, y está muy lejos de expresar lo sustancial. La "positiva realización del principio" es, en cambio, todas las cosas. Y puesto que la realización es gradual —el sujeto, que al principio era vacío, se realiza al avanzar de un predicado a otro— rige la siguiente proposición: "se debe decir que lo Absoluto es, en esencia, resultado, porque sólo al final llega a ser lo que es en verdad".[7]

Es preciso tener muy presente esta afirmación para poder apreciar en su justo valor el pensamiento de que lo Absoluto es susceptible de ser captado en sus categorías. Significa que en su pureza y en sí mismo, lo Absoluto contiene, antes de toda concreta particularización, una diversidad de contenido. Por eso la *Lógica* es una vasta teoría de las categorías, con lo que llena una antigua aspiración de la filosofía y cumple una tarea que desde los tiempos de Aristóteles —que fue el primero en concebirla como tal— ha sido siempre encarada de un modo limitado. En efecto, con apresuramiento se recortaban las categorías a la medida de lo empírico, sin advertir que se trata de caracteres esenciales y universales de todo posible contenido en general. Así como no tiene sentido poner en el principio de todas las cosas una unidad simple, a partir de la cual nunca se podría concebir la diversidad, tampoco tiene sentido alguno señalar en lo Absoluto, entendido como esencia originaria, diez o doce categorías. En todo caso, si la diversidad no residiera en ellas, no se podría producir. La explícita diversidad del mundo debería habernos instruido definitivamente acerca

[7] II, 16.

de esto, pues de la implícita diversidad de lo Absoluto depende la ordenación y jerarquía de los contenidos del mundo.

Si en la *Lógica* se tratara de una agotadora penetración en lo Absoluto, su diversidad categorial debería coincidir con la diversidad externa del mundo. Pero, naturalmente, no es así. Si se juzga con rigor —partiendo, claro está, del supuesto de Hegel— no se puede desconocer que todas las ciencias son, en el fondo, ciencias de lo Absoluto. De otro modo carecerían de objeto. No es preciso decidir si lo Absoluto se agota con el conjunto de esas ciencias, aunque según la idea, tal cosa resida en la esencia de la cuestión; pero no están dentro de la lógica, y la diversidad de las categorías, que llega a lo infinito, ya es en ellas una diversidad especial que cada vez se va tornando más particular.

La *Lógica* se ha de ocupar del estrato fundamental que, de hecho, se debe pensar como limitado; pero no, sin embargo, de un modo tan estrecho como la década aristotélica o la docena kantiana. En este punto es imposible imaginar el contenido antes de haber analizado la cosa; incluso no se puede tener una imagen, aunque ésta sea cuantitativa. No hay analogía alguna que permita deducirlas, como Kant, por ejemplo, las dedujo de la tabla de los juicios. Nada es paralelo de lo Absoluto, ni siquiera el mundo entendido como totalidad, pues éste es ya explicitación, incomparable por tanto a lo que es "anterior a la creación de la naturaleza y de algún espíritu finito". Sólo se tiene un único camino: penetrar en la cosa misma y analizar lo Absoluto. Y aunque semejante camino tendría que ser, según la terminología usual, *a priori*, es, sin embargo, en un sentido superior, un camino de experiencia, al que nada se le puede anticipar. Sólo el contenido mismo podrá mostrar hasta qué punto es acertado. Aprehender este aspecto de la cuestión, significa captar la esencia de la dialéctica.

Hegel tuvo plena conciencia de la extensión y novedad de la labor que emprendía. Supo que se trataba de la vida

interior de lo Absoluto y que algo viviente no es propiamente analizable. También supo que el mero análisis no crea. Nada rechazó con tanta energía como el aislamiento de las categorías singulares o inclusive de los grupos de categorías. Toda separación es "abstracción". El conjunto total sólo rige en determinada conexión; tomada por sí cada determinación es "no-verdadera". Lo "verdadero" únicamente se instala en el todo. Las exigencias más altas corresponden a la visión de conjunto, y esas exigencias no tienen en cuenta, para nada, los límites del pensamiento humano y finito.

Nos podemos representar esta cuestión así: los tres tomos enteros de la *Lógica,* tienen "lógicamente" el sentido de decir qué es el gran *A* (lo Absoluto), o sea —expresado con rigor— de decir cuál es el sentido de un juicio único. Pero éste siempre se vuelve a mostrar como incompleto. *A* se muestra como *b, b* como *c, c* como *d,* y así sucesivamente, hasta llegar a un predicado último, en el que no sólo se contienen y almacenan todos los predicados recorridos, sino que él mismo existe como miembro de un determinado orden jerárquico. Y esta ordenación es, punto por punto, la que ha descripto el recorrido mismo en sus diversas sinuosidades por decirlo así, en su compleja curva total. Por eso, el resultado no está allí como algo diferente al recorrido, sino que, por el contenido, coincide con él. Y la verdad de lo Absoluto no está en el eslabón final sino en el todo.

Si invertimos esta relación, podríamos decir que desde el principio se está en el resultado. La diversidad y vitalidad es, justamente, lo esencial del resultado, que también, en este sentido viviente, es unidad orgánica.

En esto reside la novedad fundamental de la *Lógica* de Hegel frente a todas las anteriores teorías y metafísicas de las categorías. Éstas se presentan ahora como órgano de un gran organismo. Las muchas imágenes que deben expresar la vitalidad, en contraste con la rigidez de los solidificados conceptos del entendimiento y en constante lucha con su fuerza

lógica de inercia —expresiones como movimiento, nacimiento, transición, regreso, reflexión en-sí, retorno, circulación, ocultamiento, presentación, fluidez y otros muchos— no son meras imágenes. El fluir es esencial, pues los conceptos definidos son insuficientes recursos. La dinámica de la gran línea a recorrer exige otros conceptos; o, con más rigor: exige la radical inversión de la esencia del concepto y de la lógica en general: la dialéctica.

Sólo a partir de este muy patente cambio de la cosa se entiende cómo una lógica puede tener la exorbitante pretensión de ser teología pura, de ser "la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia" — por tanto, de ser, en cierto modo, la palabra de Dios; no la revelada y transmitida, sino la que interiormente se escucha en la intimidad de la razón divina, que es el eterno *logos* de todo ente. Tanto desde el punto de vista de la teología racional como desde el de la lógica tradicional, tal exigencia es absurda. Pero, cuando por medio de una labor conceptual capaz de entender el sentido, se cambia la dirección de aquellas disciplinas tradicionales y se va más allá de sus formas habituales, se advierte la plenitud de su significado. Ya se ha indicado cómo se debe modificar la teología; lo ulterior pertenece a la filosofía de la religión. En cambio la lógica misma es la que debe mostrar, en sí misma, el modo como se ha de modificar y la manera según la cual, a partir de la teoría abstracta y formal del entendimiento, se ha de extender hasta llegar a una autoconcepción categorial y material de la razón eterna en la razón finita del hombre. Tal es lo que la lógica muestra al realizarse a sí misma.

Estos motivos hacen imposible una introducción propiamente dicha a la *Lógica* de Hegel. No hay manera alguna de proporcionar de antemano lo que en ella acontece. Tendremos que introducirnos inmediatamente en la cosa misma, en medio del flujo de la dialéctica; y como, al estar arrastrados por ella, estaremos privados de indicios —de indicios ex-

ternos por ser exteriores y de los internos porque la dialéctica los absorbe—, nos encontraremos al principio inmersos en un torbellino y como atacados de ceguera. Esta impresión no cesará hasta que empecemos a colaborar con el movimiento del torbellino, hasta que comencemos a ver en lo interior de las estructuras que emergen de él, y hasta que sintamos el peculiar ritmo de su ir y venir como un orden legal *sui generis*. Al experimentar este cambio, realizaremos en el propio pensar el movimiento de la lógica y él mismo se convertirá en pensamiento dialéctico.

2. Sentido y problema de la dialéctica

La poderosa masa material de las categorías que desarrolla la *Lógica* fue creciendo lentamente en manos de Hegel. La *Lógica de Jena*, comparada con la obra fundamental que le es posterior en una década, proporcionaba una débil base. En particular la parte más original de la *Lógica*, la primera, todavía estaba mal planeada. Lo que Hegel mismo consideraba como la línea fundamental lo muestra claramente en el compendio extraído de la *Lógica* y publicado en la *Enciclopedia*. Dicha línea surge aquí, como es natural, con mayor potencia. Ya en la época de Hegel y también hoy, la *Enciclopedia* ha gozado, por esta razón, de mayor preferencia y difusión; pero con daño para la cuestión misma. Esta gran línea es, por cierto, decisiva para el sistema; pero éste no es lo decisivo para el rendimiento filosófico de la obra. Ahora bien, la teoría de las categorías es una investigación de detalle, y su contenido no se debe apreciar de acuerdo con la extensión, sino según lo realmente intuido y concebido, que coincide con el detalle aprehendido. Su totalidad no está en el resultado, sino reside en la plenitud de lo que se concibe.

Tenemos un fundamento, pues, para atenernos —en con-

traste con los esfuerzos de muchos expositores— a la obra principal. En la esencia de la cosa misma encontramos dos razones objetivas que determinan nuestro procedimiento.

La primera reside en la tendencia perseguida conscientemente por el mismo Hegel, y que se refiere a la captación íntima y esencial de lo Absoluto. Al principio no lo conocemos, pues el pensamiento pisa una nueva tierra. Trasponer el umbral y ver el terreno en conjunto, significa poco; transitar por él, verlo desde dentro, conocerlo, en cambio, significa todo. Cada detalle tiene importancia, cada particularidad tiene consecuencias importantes en el mundo explícito. Cuanto mayor sea el número de detalles que captemos en este campo, cuanto mayor sea nuestro abandono a la cosa, tanto más concebiremos, no sólo de lo Absoluto mismo, sino también del mundo y de nuestro propio ser. Es fácil bosquejar la gran línea de la *Lógica* de Hegel; pero eso es insignificante, puesto que no se da la cosa misma, la cual está a tal punto hundida en el contenido que sólo en él se la puede captar.

La segunda razón está en la esencia de la dialéctica, que consiste en la posibilidad del detalle. Es cierto que ella está situada en los nexos generales, en los tránsitos y en la continuidad, y que por eso se puede trazar grandes líneas; sin embargo, la dialéctica se abandona, en cada posición, al objeto particular. Por así decirlo, se encarniza con él hasta dominarlo y no lo abandona hasta haberlo asimilado. Como no puede saltar arbitrariamente, se permite extravíos y hace rodeos; pero no puede salir de su propia línea, que concluye en la cosa. Para la dialéctica cualquier categoría es esencial, porque sólo desde lo particular es visible el ulterior desarrollo. De aquí que, cuanto mayor sea la paciencia con que se penetra en lo singular, tanto más se alcanza a ver el todo, y a la inversa.

Nunca, antes o después de Hegel, se nos ha dado un material tan vasto de categorías como el que nos ofrece la *Ló-*

gica grande. Sobre todo llama la atención que el contenido de este material no consista en nuevos descubrimientos. Las categorías singulares son muy conocidas: en parte se trata de antiquísimas conquistas de la filosofía. Los principios de los presocráticos, de Platón, Aristóteles y muchos de sus sucesores, aparecen dados en una serie, que si bien no es histórica, corresponde con sentido a su marcha. Por tanto, en la esencia de lo Absoluto volvemos a encontrar las mismas categorías ya conocidas, las que desde siempre han regido como principios del mundo objetivamente dado; pero no se hallan divididas en este o en aquel grupo determinado, como siempre ha ocurrido en los sistemas filosóficos, sino reunidas en un único gran orden, orgánico y total.

De aquí se desprenden dos cosas. En primer lugar, lo Absoluto, tratado por estas categorías, no es algo trascendente, desprendido del mundo, sino que se ha realizado por completo en él. En lo Absoluto no se puede tratar de otras categorías que no sean las de nuestro mundo. Todos los pensadores que en la historia se han ocupado seriamente de los fundamentos últimos, han colaborado de hecho, consciente o inconscientemente, en la penetración de lo Absoluto. En las categorías que encontraban no reconocía sus categorías; por eso, la labor que realizaban estuvo confinada al contorno de sus propias experiencias de pensadores, y sus formulaciones tuvieron, la mayor parte de las veces, el sello de la unilateralidad. Aunque la labor de tales pensadores no haya estado desprovista de importancia, desconocieron siempre la esencia de lo encontrado.

Pero, en segundo lugar, esta circunstancia obliga a que la lógica tenga que basarse en esos trabajos previos. Debe reunir los frutos de la historia, no, por cierto, sin elección; pero sí en su totalidad. Pues —y con esto nos vuelve a salir al encuentro la relación que ya conocemos por la *Fenomenología*— la historia del pensar y el sistema del pensamiento no son, por su contenido, dos cosas, sino una y la misma,

desarrolladas en dimensiones diferentes. En el objeto de la lógica semejante paralelo se da con mucho mayor rigor; pues su objeto no es uno cualquiera entre otros, sino "el" objeto sin más, el objeto que constituye la esencia unitaria e íntima de toda objetividad: el pensamiento, que constituye la sustancia intelectual de todo pensar. Lo Absoluto, como tema de la lógica, es el objeto fundamental y común a todas las cuestiones de la metafísica. Y puesto que su despliegue histórico sigue la misma ley interna de la consecuencia entre los temas, y que la investigación sistemática obedece también a la misma ley —es decir, a la consecuencia que existe en el gradual hacerse visible de la misma cosa en sus pliegues constantemente nuevos, y que parte de una visión particular—, en el curso de la *Lógica* se tendrán que repetir las inteleciones históricas en la misma sucesión.

En este hecho reside el secreto de la arrebatadora riqueza de contenido de la *Lógica* hegeliana. El pensamiento solitario de Hegel no es el que ha descubierto con universalidad la plenitud de las categorías, sino que en la *Lógica* se reúnen los hallazgos de todas las inteligencias filosóficas, desde los comienzos de la filosofía occidental. La medida en que el procedimiento de Hegel esté justificado es algo de lo que ya se ha hablado en otro lugar. Pero conviene recordar que no es una ecléctica reunión, sino una orgánica unidad y, por así decirlo, una presencia supratemporal de las fases del proceso, dadas en la estructura del resultado. Pero el procedimiento hegeliano tiene ahora un sentido peculiar, debido a la empresa que debe cumplir. La afirmación de que el pensamiento de un individuo pueda exhibir las categorías de lo Absoluto, es decir, de que el espíritu finito pudiera concebir el espíritu divino e infinito, es y sigue siendo equívoca. Con Hegel no se trata, pues, de la facultad pensante de un espíritu finito. Es el "espíritu objetivo", el espíritu universal mismo el que, en su despliegue histórico, ha producido gradualmente el trabajo que lleva a la madurez. A los herederos

de esta producción total sólo les queda la labor secundaria de recogerla, de reconocerla y de configurar el todo para que sea sistema. De aquí que lo propiamente original y verdaderamente genial sea la idea misma de tal actividad. Pues la herencia de la historia está ante los ojos de todos; pero la idea de valorarla sistemáticamente sólo se le ocurrió a uno.

Por lo demás, no se debe subestimar lo que en ese trabajo secundario hay de creación sintética. Pero la exorbitante osadía de tal empresa tiene un aspecto esencialmente distinto. La inteligencia de Hegel encara el pensamiento del género humano que, en cuanto pensamiento eterno de lo Absoluto, ha llegado a ser históricamente objetivo. Hegel está temporalmente atado a su época; pero en ella ha sido el orador y vocero de la circunstancia de que el pensar originario y creador es el de la historia, es decir, el de un pensamiento que, en su realidad macroscópica, investiga, tantea y se aproxima por mil caminos a lo Absoluto, hasta finalmente concebirse a sí mismo.

La actividad de Hegel constituye la última etapa de este proceso: en él el pensar histórico se concilia consigo mismo y logra la forma del sistema.

Hegel pudo dominar esta tarea con la dialéctica. Es una cuestión muy discutida establecer lo que ella sea: algunos ven en la dialéctica un exterior y confuso esquema de la técnica conceptual, apropiada al ocultamiento de una dudosa treta de la especulación; otros creen que capta la esencia de las cosas, en cuyo caso sería el método genial de la intuición, y se sostendría o caería con el contenido de lo intuido. Entre estas valoraciones extremas se pueden intercalar muchos miembros intermediarios, pues hay un vivaz conflicto acerca de establecer cuál sea la posición justa. Su decisión supondría un punto de vista objetivo; pero parece que en nuestros días estamos sistemáticamente muy lejos de ello.

No hemos de tratar aquí de tal decisión, sino de una tarea

más modesta. Por ninguna circunstancia se podría disimular la existencia en la dialéctica de algo oscuro, confuso y enigmático. Sólo han existido, en cualquier época, muy pocos y aislados hombres capaces de ella. En la antigüedad encontramos tres o cuatro inteligencias dotadas del poder de la especulación y no son más las que han habido en los tiempos modernos, por lo menos que hayan creado en esto algo visible. Por cierto que hallamos frecuentemente proposiciones dialécticas, sobre todo cuando un claro dominio de la cosa llega a sus límites, es decir, cuando concluye lo mostrable y se inicia la discusión de las puras posibilidades conceptuales. En este sentido, también Aristóteles, por ejemplo, podría ser llamado un dialéctico. Este tipo de pensar está abundantemente representado, pero sus ejemplares no son dialécticos propiamente dichos. Es manifiesto que existe un peculiar don para la dialéctica, un don que puede ser cultivado, pero no aprendido. Es una modalidad propia y originaria de la visión íntima y no susceptible de ser reducida a otra. En verdad, se trata de una visión cabalmente conspectiva que penetra y ve al mismo tiempo las conexiones de las cosas desde diferentes lados. Por eso, es una mirada que observa el brillo de la contradicción, sin perder de vista el vínculo de lo contradictorio con la unidad, que es característico de la cosa.

Es extraño que ni siquiera las inteligencias dialécticas hayan podido descubrir el secreto de tal procedimiento, pues tienen y manejan un método, sin poder mostrar cómo lo ejercitan. Es patente que ellos mismos no lo saben. Algo análogo ocurre con la creación artística. El creador no "conoce" la ley según la cual crea; pero, sin embargo, crea de acuerdo con ella. El que intuye lo creado tampoco lo sabe; pero intuye según esa ley. Tanto el genial como el congenial siguen ciegamente una legalidad que no ven, como en sueños. Con lo filosóficamente intuido acontece lo mismo que con la obra de arte: la ley llega a la luz de la conciencia como

resultado, forma o contenido; pero no como legalidad, y eso, tanto para el que intuye lo realizado como para el que lo hace originariamente. En la comprensión artística es innegable la existencia de algo así como una post-creación introducida por el contemplador, y sin la cual la obra sería impenetrable. A la comprensión filosófica de lo dialécticamente pensado pertenece también el mismo movimiento dialéctico por el que el pensar originario ha encerrado los contornos de la cosa. Quien entienda su lectura, tiene que describir la misma curva conceptual, agitarse con el mismo ritmo y soportar idéntico "esfuerzo conceptual".

No hay análisis ni teoría alguna que ayude a demostrar la esencia de la dialéctica. Todo el que se inicia se encuentra, al comienzo, ante los mismos límites que el teórico del arte. Claro está que le será posible proporcionar algo muy general, algo que no penetre demasiado hondo. Y también se podrá ofrecer ejemplos demostrativos, así como será posible destacar lo llamativo y describirlo, pues se puede prestar atención a lo enigmático, pero no resolverlo. Esa labor propia de la visión, que hace patente el contenido presentado, se puede cumplir con una mirada que vea retrospectivamente; pero únicamente podrá concebir el contenido que ya está realizado, sin poder penetrar en la realización misma.

Tal como en el arte se puede describir el carácter del estilo, en la dialéctica se podrá describir lo típico de las formas que se repiten. Pero sólo significarán algo para el que ya, sin eso, tiene contacto con la cosa, aunque no la haya concebido. Lo que se impone al lector de Hegel es, indudablemente, el esquematismo de las tesis y de las antítesis, que se "superan" en las síntesis, elevadas sobre ambas. Quizá lo que Hegel llama "el poder de lo negativo" —que manifiestamente tiene el papel de ser un principio que mueve e impulsa al pensar para que se sobreponga constantemente— sea algo más profundo. En los ejemplos que la *Fenomenología* nos daba de la dialéctica, dicho poder nos ha salido

repetidas veces al encuentro. Pero esos mismos ejemplos nos patentizaron que la propia esencia de la cosa es positiva y que no se agota ni remotamente con la negación. También en este caso estamos ante uno de los muchos caracteres superficiales de la dialéctica, y no frente a lo peculiar o sustancial de su esencia.

Quizá el más enigmático de los momentos que se deben aclarar sea el llamado fluir, es decir, el movimiento o el tránsito en que se superan los conceptos definidos y solidificados. Aquí —así se tiene que concluir— habrá algo muy fundamental y que reflejará, por lo menos, una parte de la esencia buscada. Pero tan pronto como se trata de circunscribir esta imagen del fluir con más precisión —puesto que al principio no es sino una imagen— se cae en las mayores dificultades.

¿A quién pertenece, en sentido propio, tal movimiento? ¿Al pensar o al objeto? Si es propio del pensar, en contraste con el objeto, su movimiento no lo podrá aprehender, puesto que le seguirá siendo exterior, arbitrariamente contrapuesto e indiferente. Pero si es el movimiento del objeto, también para la visión pertenecerá él y, sin embargo, será objeto de ella, lo cual no puede ser.

Quizá fuera ventajoso afirmar que se trata del movimiento del concepto; pero con esto no es nada fácil representarnos algo. Es cierto que, en la dialéctica, los conceptos fijos están superados y se hallan sometidos al cambio; mas semejante cambio no es un juego arbitrario del concepto, realizado en virtud de él mismo, sino que está adherido al objeto, de tal modo que en la esencia del concepto está el concebir, que es siempre concepción del objeto. El pensamiento gira, por decirlo así, a su alrededor: lo ve desde lados sucesivamente diferentes y nuevos y, con ello, cambia la forma acuñada para contener el objeto, es decir, el concepto. La forma se vuelve a plasmar y se torna fluente. Pero esta descripción del "movimiento" es también una imagen. El pensamiento

dialéctico sólo puede ser captado en su realización misma; pero en sentido propio no se lo capta a él, sino al objeto pensado por y a través del pensamiento dialéctico. Por tanto, éste es, en absoluto, semejante a la visión; en su realización ve siempre a su objeto, pero no al ver mismo.

El gran ejemplo de estas relaciones está en el propio pensamiento de Hegel. Es el maestro de la dialéctica, el gran artista del movimiento conceptual y de la intuición del objeto realizada a través de él. Pero no nos dice cómo lo hace: simplemente lo hace. Inclusive exhibe su procedimiento, de tal modo que el congenial puede imitarlo y volverlo a cumplir. Tiene el poder, y también un saber de ese poder; pero no una concepción del mismo. La dialéctica, que concibe todo, fracasa ante la tarea de concebirse a sí misma. Le falta lo que ella realiza en todo lo que es: el ser-para-sí. Es lo que es, sólo en-sí. Para nosotros es en su manifestación, en el resultado pleno de contenido. Y lo que la dialéctica es en-sí, sólo lo es para el objeto; pero para-sí es lo negativo de sí misma, su ocultamiento por detrás de lo que ella hace visible.

Sin embargo, el hecho de que su esencia sea oculta no constituye una objeción grave. Y el paralelo con la creación artística lo prueba. Una más sólida demostración reside, naturalmente, en los frutos de su muy positiva y conocida labor. Sea lo que fuere, nadie podrá discutir que, en manos de un verdadero maestro, la dialéctica es una genial penetración en el objeto. De hecho, ella ha descubierto más categorías que cualquier otro procedimiento y ha descripto, aclarado y desarrollado por primera vez sus relaciones. A nadie enterado le escapará que se trata de un asombroso instrumento productivo del filósofo, precisamente para los dominios en que los otros métodos fracasan; a nadie escapará tampoco que se puede utilizar dicho instrumento y aun dominarlo, sin conocer su interior estructura.

Por esta razón no se la puede convertir en un método ge-

neral y accesible de la investigación filosófica. Hay aquí un límite absoluto de la enseñanza. Sólo se puede hacer un alto ante el límite y abandonarse a su efectividad, que no es en modo alguno incomprensible. Su dificultad se inicia con las experiencias que la filosofía hace con sus métodos. El saber del método como tal siempre y en todas partes es secundario, pues claudica ante el procedimiento vivo y activo, que no necesita de semejante saber. El conocimiento no puede anteceder al método ni ir a la par de él, porque sólo la conciencia sumergida en el objeto —nunca la que reflexiona sobre sí misma— puede hallar el camino del proceso metódico.

Históricamente este hecho es muy conocido: el epígono se atiene a un esqueleto del método que, en el pensar del maestro antiguo, era viviente y producía pensamientos vivos, sin conocerse anatómicamente a sí mismo. En el pensamiento filosófico el método puede ser una primera condición; pero no es lo que se piensa y se sabe en primer término. La conciencia del método es, en el pensamiento, lo último y más dependiente. Cuando se considera esta cuestión sin prejuicios, resulta algo de suyo comprensible; actualmente nos es difícil admitirlo porque nos comprime —debido a que pertenece a un pasado muy reciente— el prejuicio del metodologismo, que pensaba que siempre se tenía y se podía empezar dando cuenta del método. ¡Hasta se le dio a su saber el carácter de un conocimiento *a priori*!

Esta monstruosa tergiversación de la cosa ha sobrevivido mucho tiempo. De ella nos ha quedado una cierta curiosidad por el método que, como es fácil de entender, se convierte a veces en una especie de coacción subjetiva, sobre todo cuando algún método se resiste encarnizadamente a la penetración del pensamiento. Al apartarse de su dirección natural (hacia los objetos) la mirada se fascina ante enigmas no resueltos; por decirlo así, queda "pasmada" ante el método como tal, sin presentir que, en general, no puede verlo, que sólo puede serle visible —continuando con nuestra ima-

gen— en una visión periférica, a saber: como fenómeno concomitante de otro, que desde el punto de vista del puro contenido y del objeto, es siempre principal.

Aunque atenuado, este error todavía no está superado en el pensamiento actual. Y en el problema de la dialéctica es muy palpable, como si se pusiese trabas a sí misma. Siempre que se trata de cuestiones de método, lo que se debe hacer es lo contrario: atenerse con rigor a la cosa y penetrar en su movimiento por medio de una desviación del método. Por lo menos, es un camino que nos conducirá al vestigio.

En este punto es preciso ser claro: lo que se puede captar de la dialéctica es su superficie. Pero lo superficial muestra ya algunos caracteres esenciales, y su fijación no carece, en modo alguno, de valor. Esto resulta patente cuando se compara la dialéctica de Hegel con las formas antiguas y afines de este procedimiento, por ejemplo con la dialéctica de los antiguos y la combinatoria de los modernos. Hallaremos semejanzas y oposiciones.

La dialéctica platónica no iba más allá de lo que Hegel llamaba "reflexión externa" y surgía de la cuestión de la *methexis*. El paso decisivo estuvo en resolver la participación de las cosas con las Ideas en participación de las Ideas entre sí. De este modo, Platón trasladó la cuestión a otra dimensión, por decirlo así, horizontal, de tal manera que el procedimiento se desarrolla dentro de la diversidad de las Ideas. Pero en el mundo de la Ideas se parte de alguna en particular, de alguna que se ha hecho visible desde la "visión" de las cosas. Introduce un procedimiento de prueba muy simple, según el cual algunas de ellas "se admiten entre sí" y otras no. Y en todos los casos se ofrecía un notable resultado, superior a lo esperado: se advierte que las Ideas particulares, tomadas en sí mismas, son abstracciones; que, en general, se justifican unas a otras y que una Idea alcanza validez en relación con las demás; por tanto se muestra que, con respecto a las Ideas particulares, el *prius* está en su

"comunidad", en su "entrelazamiento" o en su "recíproca interpenetración".

Con este planteamiento, el pensamiento filosófico llegó, por primera vez, a algo realmente fundamental y profundo, no susceptible de ser expresado por conceptos ya plasmados: a un continuo de Ideas del que son inseparables las Ideas singulares. No es nada extraño que en el *Parménides* platónico los conceptos adquieran libertad y fluidez, presentándose como formas externas e inadecuadas; no es extraño, pues, que parezca que hay algo diferente, algo que sólo de un modo turbio brilla a través del concepto, y que Platón empleara para designar este asombroso fenómeno la imagen del "movimiento" conceptual. Lo otro, lo que brilla a través, es el reino de las Ideas propiamente dichas, diferente del reino de los conceptos en que aquéllas se tornan finitas y solidificadas. Expresado con el lenguaje de Hegel, diríamos que es la primera elevación, en la historia, de la razón finita a la absoluta, la primera visión intelectual verdadera en lo interior de lo Absoluto. Su admiración por la grandiosidad del tardío Platón ha sido expresada muchas veces por Hegel en sus pasajes decisivos; aunque, como es natural, su homenaje siempre está apareado con la crítica: estima que Platón no valoró su conquista y no elevó su sentido a la conciencia y que esta dialéctica, en lo externo y contingente, sigue siendo una combinatoria, que no realiza, por eso mismo, lo que anunciaba.

Tanto la crítica como el reconocimiento son por igual justificados: la historia da la razón a ambos. No obstante existir aislado en su época, el pensamiento platónico sigue siendo viviente. En genial síntesis con el pensamiento aristotélico del *Nous* que se piensa a sí mismo, revivió en Plotino. Desde el *Nous* se llega ahora a un íntegro "cosmos inteligible": al cosmos de las Ideas, entendidas claramente como la interna diversidad de las categorías de un Absoluto; y la dialéctica de las Ideas es el pensamiento que, en el *Nous*, se concibe a sí

mismo; es la verdadera exposición del ser divino originario — no, por cierto, en su prístina pureza, sino en su forma segunda *(hipóstasis)*, es decir, como una esencia escindida en la dualidad de lo "inteligente" y lo "inteligible", de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. También en este caso domina la "reflexión externa", la combinatoria de las Ideas. Tampoco con Plotino, pues, se llega a la peculiar manifestación de la razón divina en la humana.

El esquema del pensamiento propio de la combinatoria sobrevive en la doctrina de los universales, que, como es natural, pretende también ser la exposición del entendimiento de Dios. El *Ars magna* de Lullo, a pesar de su osificación formalista, no escapa a tan alto *pathos*, que aparece con toda claridad en la *Scientia generalis* del joven Leibniz.

Se entiende por qué el juicio de Hegel sobre la *Característica universal* tenía que ser desfavorable. Consideró que ella era el completo extravío de la interioridad y vitalidad, el sistemático atenerse a una reflexión propia del entendimiento finito. En efecto, Leibniz no pudo realizar el gran pensamiento que presentía. En lugar de separar y vincular elementos, hubiese debido "desarrollarlos", partiendo de un punto de vista determinado. Sin embargo, no se puede desconocer que, justamente, la dialéctica de Hegel, entendida según su idea, es la realización de aquella característica. Es indudable que la *Scientia generalis* está a mitad de camino entre los universales de los escolásticos —pensados de un modo discreto— y la *Lógica* de Hegel, en cuyo pensamiento se vuelven a encontrar las dos concepciones tradicionales de aquéllos: los *universalia in rebus*, como categorías del mundo, y los *universalia ante res*, como categorías de lo Absoluto. O, dicho con términos de Leibniz: los primeros son elementos de las cosas, los segundos del entendimiento divino. Tanto Leibniz como Hegel, cada uno a su modo, han contribuido al viejo conflicto con un grandioso pensamiento de unidad.

Frente a sus dignos predecesores, la novedad de la labor de Hegel consiste en haber desplegado el reino de las categorías en una unidad orgánica, en un "sistema": es la unidad del "entrelazamiento", que Platón vio sin poder desarrollar; tarea que Hegel realizó. Y de este modo, el viejo pensamiento es más fecundo de lo que el mismo Platón hubiera podido presentir. Lo realizado por Hegel fue una simple consecuencia de la tesis platónica: si existe una total conexión de las categorías, por medio de la cual se entrelazan con fijos vínculos, tendrá que ser captable en las categorías mismas, de modo que cuando una de ellas ha sido fijada en su "momento" se podrá llegar, a partir de ella, a otra, y de ésta a otra más lejana, hasta llegar a todas, pues Platón había mostrado que las categorías individuales no podían existir por sí y que, menos aun, podían ser pensadas.

Si esta conexión avanza realmente hasta los anillos últimos y extremos tendrá que ser sistemáticamente posible recorrer de ese modo todo el reino de las categorías, y, por cierto, sin acudir a medios auxiliares externos, es decir, sin partir y combinar elementos mediatos y contingentes. Hasta es indiferente el punto de que se parte. De cada uno salen hilos hacia todas las direcciones, y cualquiera puede servir de punto de partida. El nexo, entendido como totalidad y completa continuidad, es independiente del pensar que lo recorre. Cualquiera sea el miembro con que se inicia su aprehensión tendrá que conducir a los otros.

En este principio, en sí mismo simple, radica un singular fenómeno, que se podría llamar el movimiento propio de la dialéctica. Desde él es fácil entender que no se trata de un movimiento del objeto ni del pensar independiente de él, sino que tal movimiento pertenece al pensamiento que sigue la dirección del objeto, en la más estrecha relación con sus contornos inteligibles. La misma movilidad es esencialmente un exponente de la inadecuación del pensamiento y también de la tendencia a la adecuación que constantemente vuelve

a resultar de ella. Lo concebido se manifiesta siempre como lo "no-verdadero". El pensamiento hace la continua experiencia de que la cosa es diferente de lo que él la concebía y por eso tiene que variar. Puesto que su forma es el concepto, éste se tendrá que transformar.

La labor de la dialéctica consiste en semejante transformación. Es el famoso y no comprendido "movimiento del concepto", en el que lo definido y fijado se torna de hecho fluctuante. No significa esto que los conceptos fijos se anulen, sino que en el fluir se conservan las determinaciones antes encontradas; se trata de un aflojamiento que ora se introduce de un modo casi imperceptible, ora en abierta oposición: en él se conservan los conceptos, pero sus "momentos" (es decir, algo más que las meras notas) se tornan fluentes.

El hecho de que este "movimiento de los conceptos" difiera en extremo de la dialéctica deductiva de Fichte, ya ha sido visto en la *Fenomenología*. El momento de la "experiencia", bien conocido allí, emerge de nuevo en la *Lógica*; pero está más encubierto por lo apretado del contenido y la naturaleza *a priori* de los nexos. La existencia de una experiencia *a priori* —en contraste con el estrecho concepto kantiano y empirista de experiencia— debiera ser, para el pensamiento actual, un hecho bien conocido, pues, entendida como intuición de esencias y análisis esenciales, ocupa hoy un amplio frente. Sin violencia la dialéctica de Hegel se puede subordinar al concepto de intuición esencial, naturalmente no tomándola en sentido estrecho y escolar. Pues la dialéctica no intuye algo singular, particular y delimitado artificialmente, sino los amplios nexos del contenido. Su intuición es conspectiva, no estigmática.* Por eso tiene que ser móvil,

* Hartmann llama *intuición estigmática* a la visión inmediata de alguna esencia aislada; *conspectiva*, en cambio, es la intuición de los nexos dados entre las esencias intuidas. Cfr. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3ª ed. Berlín 1941, págs. 483-84. *(N. del T.)*

seguir las articulaciones, ver lo mismo desde muchos lados, como si fuese diferente y hasta opuesto, y no sólo debe permitir que rija en el objeto semejante diversidad, sino que también la debe apoyar conceptualmente. Para ello, como es natural, el concepto tiene que estar en movimiento.

Nada resta del postulado sostenido por Reinhold y Fichte, y que consistía en derivar todas las categorías desde "un" principio. Semejante derivación es imposible, y además se presenta como un falso apriorismo, que ignora el verdadero origen de lo dado. Al mismo tiempo, hay una no entendida sobrecarga del primer principio que, de un modo tácito, ha de contener la plenitud del contenido de lo que se debe derivar de él. No advirtieron, pues, el contrasentido de semejante supuesto. El "principio de la ciencia", en Hegel, está muy lejos de ser así. De manera expresa dice que al comienzo es algo vacío de contenido, algo abstractamente entendido. Por eso, no es necesario principio alguno de la deducción, pues la dialéctica no es deducción. Es el movimiento que sigue y se adapta a la articulada y enmarañada estructura del objeto. Puede situarse en lo más externo e insignificante que éste le ofrece, segura de que el poder del nexo la conducirá infaliblemente a su interior, pues las conexiones persisten y constituyen frente a lo particular y aislable, el *prius* metafísico.

Quizá la primera condición para la comprensión de la dialéctica de Hegel sea la intuición de tal circunstancia, es decir, el abandono del prejuicio contra el presunto carácter deductivo y *a priori* de ella, que todavía hoy se atribuye, casi forzosamente, a la palabra "dialéctica". Es, sin embargo, la más falsa de las falsedades considerar a la hegeliana una deducción. Si así se lo hiciera, también habría que concebir como deductiva a la Zoología descriptiva, puesto que el carácter descriptivo de la dialéctica es innegable; pero es tan poco decisivo para ella como el análisis o la síntesis. Hay en la dialéctica algo de esto y, ocasionalmente, aparecen tam-

bién elementos deductivos. Pero todo eso es algo subordinado. Lo peculiar está en otra parte, con la que ninguno de los conceptos ya existentes acierta, y que no se puede describir directamente, sino sólo experimentar en el propio pensamiento. Y como experimentado, tiene algo de simple y convincente.

La experiencia siempre puede hacerse; pero no en la reflexión metodológica "sobre" la dialéctica, sino en el pensar dialéctico mismo, en su ejercicio. Es decir, la experiencia sólo se puede hacer en el objeto, en la dialéctica que trabaja con él. Trátase de una especie de visión espiritual, de su modalidad peculiar, originaria y no susceptible de ulteriores análisis, de una forma de tener contacto con la cosa. Sería preferible considerarla como una intuición pura — y en efecto, históricamente ha sido el desenlace de la "intuición intelectual" de Schelling. En esta peculiar y viviente esencia interna, que es la suya, sus momentos más aparentes —tales como el análisis y la síntesis, la descripción, la secuencia lógica, la antitética e incluso la constante reacuñación de los conceptos y su "movimiento"— sólo son algo exterior.

Pero la eterna inadecuación de los conceptos y su fluidez se pueden entender un poco mejor desde este punto de vista. El concepto jamás es adecuado a la intuición: no puede serlo por su esencia o su determinación lógica. La intuición es lo vivo; el concepto, lo entumecido. La lucha entre ambos se podría perseguir a través de una larga serie de teorías históricas. Ante tal alternativa, la decisión entre estas teorías suele ser dada por uno u otro extremo: el intelectualismo rechaza la intuición y se decide por el concepto; el intuitivismo niega el concepto y acepta la intuición. En los dos casos se trata de teorías unilaterales.

No en teoría, sino de hecho, Hegel creó una síntesis, convirtiendo el concepto en una intuición viviente. Si, en el sentido de la lógica tradicional, el concepto fuera una forma lógicamente acuñada y definida, la configuración oprimiría

al concepto; éste se adaptaría a algo para lo que no es adecuado. Pero la intuición es diversa, cambiante, móvil, siempre recomenzada en el campo de su visión, y su contenido tiene que variar con su propia variación. El concepto, pues, debe captar, concebir y mediatizar este contenido; por tanto, tiene que variar, tiene que ser arrastrado por el fluir y adquirir movilidad. Sin embargo, su legalidad lógico-formal no tolera semejante cosa, y por eso entra en conflicto con la nueva exigencia. Pero ésta es radical y no suelta su presa: anula aquella legalidad para supeditarla a otra, distinta a la de la vieja lógica. De esta suerte, la dialéctica oprime efectivamente, tanto al concepto como a su lógica.

El resultado de tal dificultad está en otro concepto del concepto. La nueva legalidad que rige en él no es menos estricta: es una nueva lógica más alta y eficaz. Por ser una lógica del pensamiento filosófico-especulativo, se diferencia de la del pensar cotidiano; por eso, las leyes de la antigua lógica, lejos de aniquilarse al ser superadas, se conservan. Pero al conservarse, se convierten en momentos subordinados, con lo cual la nueva lógica prueba su superioridad.

Naturalmente se abandona la habitual comodidad y manualidad de los conceptos fijos; pues cada paso exige una reacuñación del concepto. Nunca se llega a reposo: es preciso re-aprender y re-pensar; es decir, se está ante la constante exigencia "de tomar sobre sí el esfuerzo conceptual". Y así se aclara que esta exigencia encubre la obligación de dejar por detrás de sí lo ya concebido, de adaptar el concepto a otros nuevos adecuados al objeto, visto con nueva luz. En cuanto concebir vivo y progresivo, el concepto se hace, en sentido eminente, "esfuerzo". La prueba espiritual del pensamiento especulativo consiste en el esfuerzo por alcanzar algo que está por encima de él mismo. Pero semejante prueba no se depone de una vez para siempre, sino que se tiene que renovar en cada uno de los pasos andados. El esfuerzo establece una radical diferencia entre el pensar que transita

por las calmas vías de los métodos aprendidos y el especulativo que, dentro de la dialéctica, es lo que no se puede enseñar.

Por otra parte, no nos debemos representar esta exigencia como algo en sí mismo excepcional e inaudito. Ya conocemos el fenómeno de la movilidad de los conceptos y sabemos que en sí no contradice las conocidas leyes de la lógica formal. Hablamos de una historia de los conceptos, y con ella pensamos en sus cambios en el curso del tiempo. Los conceptos de sustancia, de alma, de Dios, de lo infinito, han variado en la historia y, sin embargo, en el fundamento último, mediante ellos pensamos siempre lo mismo. En lo pensado e idéntico se ha concebido algo constantemente nuevo, según entraran en el campo visual los diversos aspectos del objeto. Advertimos aquí la intuición cambiante de la cosa y, con ella, el cambio del concepto. Por nuevas intelecciones los conceptos penetran en notas también nuevas, y las antiguas —las que con anterioridad parecían constituir la esencia de la cosa— pasan a ser gradualmente momentos subordinados. Hay ocasiones en que el cambio histórico del concepto es tan radical que apenas se puede reconocer que sea el mismo. Sin embargo, éste siempre piensa la misma cosa: es el mismo concepto el que la piensa, sólo que de otro modo y, por eso, él mismo es otro.

Tal proceso, en efecto, es muy semejante al del movimiento dialéctico, que también se repite en la vida del individuo cuando éste aprende, concibe progresivamente, penetra, investiga o, incluso, cuando acumula experiencias que se conservan en conceptos flojos y sin límites precisos. Hegel ha visto muy bien que aquí hay una analogía con el cambio histórico de los conceptos y, hasta por el contenido, la consideró idéntica al movimiento de la dialéctica. La historia y la dialéctica de un concepto son uno y el mismo proceso: es decir, la historia de la filosofía transcurre dialécticamente, la lógica consiste en el retorno de las fases del devenir his-

tórico. Si se tiene ante los ojos este hecho, a nadie le escapará la alta medida con que Hegel ha pensado, mediante el movimiento dialéctico, lo que es profundamente característico de todo pensar filosófico. Para él se trata de algo sin más "real"; no de una construcción o interpretación, sino de un hecho.

La gran diferencia consiste en esto: en el proceso histórico, el cambio del concepto se cumple por la actividad pensante de generaciones enteras, mientras que en el pensamiento sistemático tiene que ser verificado por el individuo. La historia muestra "el esfuerzo conceptual" depositado por la actividad de muchas inteligencias productivas que se van sumando, por decirlo así, mediante una división natural del trabajo; pero el pensamiento sistemático tiene que cumplirlo por sí mismo, aunque claro está, se apoye en el trabajo históricamente realizado.

Este paralelo es instructivo para la aclaración de la dialéctica desde otro punto de vista que permite entender por qué los conceptos que se mueven y cambian siguen siendo, a pesar de ello, idénticos en su cambio. Los ejemplos antes mencionados lo muestran. Si por sustancia se entiende una materia o una fuerza, elementos o átomos, movimiento o energía, un principio formal o una ley, siempre se piensa, no obstante la diversidad, en algo que como tal es fundamento, en algo que permanece a través del flujo del nacimiento y muerte de las cosas. Cuando el pensamiento filosófico trabaja de modo vivo, los conceptos siempre están en fluir y, justamente por eso, son conceptos invariables de la misma cosa, concebida con mayor o menor claridad. Sólo no ocurre eso con la sabiduría dogmática de escuela; pero aquí falta un trabajo vivo. Lo en verdad idéntico del concepto, no se conserva cuando el movimiento se detiene, sino cuando está en marcha. El auténtico contacto del pensamiento con la cosa, es decir, la intuición, se pierde, rápidamente, con la paralización del movimiento; y del concepto queda un nudo

formalismo; el esqueleto, que, en realidad, significa que se ha perdido el concepto mismo.

Mas las preguntas se siguen sucediendo. ¿Por qué, en general, el concepto puede cambiar sin perder su identidad? ¿Cómo este hecho puede estar de acuerdo con las leyes de la lógica formal? ¿Acaso las habría desplazado? Pero, si así fuese, también se habría desplazado a la de la identidad de las leyes la cuestión de la identidad del concepto en sus cambios.

Y para nuestro problema no es necesario, en modo alguno, acudir a ellas. Es posible mostrar que la esencia originaria del concepto consiste justamente en ser una unidad variable, un nexo móvil, y no una forma fija, definida y rígida. También desde el punto de vista formal, lo idéntico del concepto no se encuentra ni en una cabal unidad (por ejemplo un centro o un núcleo) ni en la unidad de una adición (por ejemplo, la totalidad de las notas). Si así fuera, el concepto no podría ser el sujeto de predicados siempre nuevos. En efecto, cada predicado le añade al concepto una nota nueva; por tanto el sistema de éstas cambiará en cada nuevo juicio, por lo menos cuando éste exprese nuevas intelecciones (juicios sintéticos). Con ello varía la definición, y por consiguiente el concepto mismo.

Tal proceso puede ser arbitrariamente prolongado. ¿Qué es, pues, lo que sigue siendo idéntico en el concepto? En primer lugar, la cosa que concibe; en segundo lugar, la actitud con que la concibe; y, en tercer lugar, el nexo de la unidad de las notas, o sea, su carácter sistemático. Sólo lo último tiene importancia para el problema que tratamos.

Si el sistema de las notas consistiese en su suma, sería imposible la identidad del concepto en el cambio de sus determinaciones. Pero no puede ser así. Aquí reside justamente, el gran equívoco de la lógica formal que hoy, por cierto, se advierte con claridad, aunque no haya sido en modo alguno extirpado de raíz. Todavía las definiciones siguen te-

niendo el significado de "limitaciones"; todavía las notas son consideradas como partes constitutivas. A la nueva intelección le es difícil abrirse camino, pues las notas no son partes; el concepto no es totalidad o suma alguna, sino estructura, articulación, interior conexión y reunión conjunta; dicho en pocas palabras: es una unidad sistemática en la que los miembros tienen movilidad. Inclusive, dentro de ciertos límites, se pueden separar y reunir, porque en su contenido particular no son por sí, sino que la esencia del sistema consiste en la peculiar forma de su recíproca referencia.

Esta es una antigua concepción. Se remonta a los primeros comienzos de la lógica —a la polémica de Platón contra Antístenes en el *Sofista*—; pero luego, en la tradición de escuela, fue encubierta cada vez más por el formalismo de las definiciones fijas. Algo de ella se mantuvo vivo en la combinatoria; pero era un resto débil, y no concernía a la esencia de la cosa, que es la siguiente: el concepto no es un "elemento" autónomo del juicio, de tal modo que también fuera de él pudiera seguir siendo, antes de introducirse en su conexión, sino que es la forma más compleja y alta, y que sólo surge de una serie de juicios — a saber, como unitario complejo de momentos, cada uno de los cuales tiene el sentido de un predicado que rige para él. Esta inversión de la concepción habitual es el *punctum saliens* para la comprensión de la dialéctica, entendida como "movimiento del concepto". Desde aquí no se puede ver todavía, como es natural, de dónde parte y hacia dónde va; pero sí se advierte el modo según el cual el movimiento es, en general, posible, a pesar de la identidad lógica del concepto: es posible como cambio de los predicados del mismo sujeto.

Si se sostiene esta concepción frente a la de la lógica formal, el problema de la dialéctica se simplifica considerablemente. Al mismo tiempo, se explica por qué en una época que no veía semejante conexión —el mismo Hegel no la descubrió con claridad— su esencia tenía que aparecer en abier-

to contraste con lo tradicional. Dicho contraste se subraya por la desvalorización de ciertos fenómenos lógicos. Todo lo que muestra interna ambigüedad, desacuerdo, conflicto, había sido rechazado, a lo largo de siglos, como falso; todo lo irracional era sospechoso; lo especulativo, acrítico. En Kant, la dialéctica es el título que sirve para designar el reino de la apariencia; la cosa en sí es un concepto límite; las antinomias, en tanto no están resueltas, son el signo de una trasgresión especulativa de sus límites. Pero apenas se introduce el nuevo contacto con la íntima naturaleza del concepto, es decir, con su movilidad, flexibilidad, capacidad de adaptación, el concepto mismo tiene la capacidad de sobreponerse a esos enigmáticos fenómenos; y el cambio de la valoración se inicia en toda su extensión.

Las antinomias se trasladan al centro: el conflicto es esencial y en la manera alguna apariencia; los conceptos de reflexión se intercalan entre las categorías y, por cierto, en el punto más vital de su cadena; el ser-en-sí, despojado de su trascendencia, pasa a ser uno de los muchos momentos del ser; la dialéctica, lejos de ser una peligrosa "lógica de la apariencia", se convierte en el órgano universal de la ciencia. Incluso los objetos de la fe, críticamente limitados y trabajosamente excluidos de sus derechos propios, retornan a la luz del saber. Se rehabilita la especulación, se admite lo irracional dentro del pensamiento mismo, es decir, de la propia esencia de la razón, y constituye el peso que el contenido confiere a los conceptos. Y éstos lo pueden soportar, porque han variado en su misma esencia.

Es difícil pensar un cambio más radical. Al que no acompañe este movimiento en su realización le parecerá una recaída en la metafísica dogmática. Y, en efecto, evoca un peligro de esta especie, pues aunque la nueva lógica supere a la antigua por el éxito de sus resultados y por la plenitud de su contenido, no la iguala en la seguridad de la marcha y en la claridad y capacidad de comprobación reali-

zada por medio de criterios. Justamente es una lógica del pensar especulativo y está afectada por la característica gravedad de la especulación.

3. La ley formal de la dialéctica

Con el movimiento, el flujo, el cambio y la adaptación sólo hemos indicado la estructura de la dialéctica; pero no la hemos mostrado. La mencionada relación entre intuición y concepto no basta, pues es en exceso la de un contraste y, en verdad, se trata de algo más íntimo. Además, nos hace alejar demasiado de la propia concepción de Hegel. El concepto mismo intuye: concibe al intuir. Su movimiento no consiste en dejarse conducir ciegamente por un poder externo, no es un mero dejarse llevar a lo interior y profundo de la cosa, sino —y sobre todo— es un movimiento propio, una interior dinámica que, por cierto, mantiene contacto con el insuperado resto de la cosa.

A la cuestión de la efectividad del movimiento conceptual se añade la de su posibilidad; a la pregunta por la posibilidad, la de su necesidad. Hegel se ha referido con frecuencia a ella, y todos pueden presentirla sin más en la marcha de la dialéctica. Se trata de algo que armoniza muy bien con el carácter experimental del pensamiento dialéctico. No se considera aquí la necesidad de un pensar deductivo o discursivo, sino una necesidad experimentada. Por eso, no necesita residir en la cosa, puesto que el pensar hace su experiencia tanto en él mismo como en su objeto. Se puede mostrar, en efecto, que la necesidad, como el movimiento —del cual es inseparable—, reside en la relación de ambos, y que de ningún modo ha de ser buscada en un solo lado. Pero esta circunstancia tendrá que ser mostrada.

¿En qué radica la interior dinámica del proceso dialéctico, lo enigmático de su empuje, su incesante "producirse", el

emerger y ocultarse de los momentos? ¿Hay algún principio que sea propio de la sucesión?

Con frecuencia se ha intentado responder a estas preguntas a partir de la forma exterior de la dialéctica; y de un modo por completo natural se cayó en lo más llamativo de esa forma: en la antitética —en la oposición de la tesis y la antítesis— y en la presentación de lo contradictorio. Cuando aparece la contradicción en el reino del pensamiento, allí está el signo de lo no-verdadero, y sin más se anula lo puesto. Ahora bien, la dialéctica efectúa tal superación, que no significa, sin embargo, aniquilación del contenido, sino descubrimiento de una relación por completo diferente y más compleja, en la que se detiene el avance de la tensión y de lo contradictorio.

Hegel justifica con rigor el sentido de la superación. En el problema de la dialéctica es el único punto sobre el cual ha hablado tan extensamente. "Lo que se supera, no por eso se aniquila. La nada es algo inmediato; lo superado es, al contrario, algo mediato; es lo que no es, pero como resultado que ha surgido de un ser; por eso todavía tiene en sí la determinación de que procede." A esto corresponde el doble sentido de la palabra "superar" *: por una parte, es "ultimar"; por otra, "mantener", "conservar". Lo superado es "algo simultáneamente conservado, algo que ha perdido su inmediatez, pero que no por eso ha sido aniquilado". En este término se encierra aun una tercera significación: lo que es superado lo está por una forma más alta, de modo que al conservarse pasa a ser un momento subordinado. "Algo es superado cuando se une a su contrario; en esta determinación más alta, en la que está reflejado, puede denominarse momento conveniente." [8]

En el edificio formal de la dialéctica ese concepto de superación ocupa el puesto central. Hunde sus raíces en muy

* Se refiere Hegel a la palabra alemana *Aufheben. (N. del T.)*

[8] III, 110 y s.

antiguos modelos, por ejemplo, en el platónico "ser de lo que no es" que, al significar que la negación de una determinación tenía el carácter de ser a su vez una determinabilidad, era el concepto dialéctico fundamental. Aquí reside un importante fenómeno del pensamiento especulativo, históricamente bien conocido: que los conceptos más fundamentales y radicales de la metafísica son juicios negativos. Hasta los vestigios de este origen están parcialmente depositados en términos del lenguaje que desde hace mucho tiempo tienen un sentido puramente positivo, aunque conservan la forma negativa. Tales, por ejemplo, los conceptos de inmortalidad, infinitud, incondicionado, átomo, suprasensible, más allá (trascendente) y muchos otros.

El camino del pensamiento hacia tales conceptos parte siempre de algo negativo: del ser mortal, de la finitud, de lo condicionado, de la divisibilidad, de lo dado a los sentidos (como algo delimitado). Cuando llega al vestigio de lo que manifiestamente va más allá de estas determinaciones, sin poderlas concebir de modo positivo, el pensamiento las traduce en su negación. Nace así un concepto negativo según la forma; pero que tiene el sentido de ser eminentemente positivo. Es justo, en verdad, lo asombroso del pensar especulativo, la "virtud mágica" del espíritu —como Hegel decía— que puede cumplir semejante salto por encima de sus propios límites, es decir, que al poder saltar en el vacío no sólo alcanza algo meramente positivo, sino que se cambia a sí mismo al desplazar sus límites.

Lo que Hegel llamaba, en la *Fenomenología*, "el inmenso poder de lo negativo" [9] y consideraba como la facultad realmente motora, capaz "de dar fluidez a los pensamientos fijos" no es otra cosa que este fenómeno. El concepto de superación, expuesto en la *Lógica*, explica ambas características. ¿Cómo lo negativo puede tener el sentido de lo positivo? Puede tenerlo, porque lo superado es lo mediato, porque es

[9] II, 26.

un "resultado que ha surgido de un ser" y en éste se retiene todavía aquello de que se partió. También se podría decir que el ente no se niega en todas sus determinaciones, sino sólo en una o en algunas. En la inmortalidad se niega, ciertamente, la muerte; pero no lo viviente, cuya muerte es: ésta se conserva. En el átomo se niega la ulterior divisibilidad; pero no lo divisible como tal, es decir, el sustrato de la división en general. Lo suprasensible o trascendente está sustraído a los datos de los sentidos y más allá de los límites, pero no a su modo de subsistir, a la existencia, al ser-en-sí. Lo mismo ocurre con los ejemplos que Hegel aduce sobre el lugar y la manera según la cual se los puede captar en medio del flujo de la dialéctica. En el devenir, el ser y el no ser se superan igualmente, pero no así su oposición: ellos son momentos en su identidad; en la servidumbre, se niega el señorío y la autodeterminación, pero pasan a ser momentos de algo que ocupa el primer plano: el trabajo y la formación culta, entendidas como dominio sobre la Cosa, por cuyo rodeo el siervo se eleva hasta la modalidad del señor.[10]

En este punto no podemos ver el fondo de la dialéctica. No es difícil advertir en los ejemplos *que* es así, que hay un doble sentido de la superación y que existe un poder de lo negativo. Pero en modo alguno se alcanza a decir en qué consiste, qué es lo positivo en ello. Lo asombroso sólo se puede comprobar; el enigma sigue existiendo. También las tesis de Hegel tienen la naturaleza de lo comprobable, con lo cual son fieles al principio de su modo de trabajar, que establece que el pensamiento filosófico sólo puede revivir las experiencias que hace. Siempre son tesis rigurosas, estrictamente convenientes y, por eso, efectivamente aclaratorias. Si tomamos al pie de la letra los ejemplos mencionados antes, podremos seguir lo que nos dice acerca del sentido del ser-superado: es lo que todavía tiene en sí la

[10] Cfr. lo anteriormente dicho en las págs. 107 y ss.

determinación de que procede. Los momentos que desaparecen no están rechazados, sólo se han desplazado a lo interior de la cosa. En ella siguen existiendo, y en otras partes vuelven a surgir con nueva luz y sentido. Lo superado se vuelve a reconocer en el resultado de la superación; en cierto modo, la conservación de la determinación negada se "ve" en su negación. Se palpa claramente el poder de lo negativo; se experimenta el tropiezo con su movimiento y con el cambio del concepto; es decir, en el propio pensar se experimenta dicho tropiezo como una fuerza viva; pero no se concibe cómo se avanza, en qué consiste la fuerza móvil, cómo lo negativo se transforma en lo positivo. Todo lo que es comprobable sólo es, comparado con la móvil dinámica, su forma fenoménica y no ella misma.

Lo mismo nos pasa cuando perseguimos las exposiciones de Hegel acerca de la contradicción. La forma externa de la dialéctica es la línea en zigzag, la presentación, para cada tesis, de una antítesis, así como el retorno de la antitética en toda síntesis alcanzada. A pesar de que este esquematismo de las exposiciones de Hegel se le presenta al lector como estereotipado y fatigante, tiene en sí algo de esencial: lleva a conciencia el poder de lo negativo en la tensión de lo contradictorio que, sin embargo, se afirma de lo idéntico. Y en ella tiene que haber un carácter forzoso; pues, desde antiguo, la dialéctica —aunque careciera de la reflexión interna— ha considerado que el principio conductor de su labor estaba en tal medio. En efecto, lo esencial no puede ser algo contingente. Pero ¿en qué consiste?

La lógica formal enseña que en el reino del pensamiento y su objeto no hay espacio para la contradicción. Lo contradictorio no existe: el pensar lo excluye de sí, es incapaz de permitir que rija en lo idéntico. La expresión legal de esta incapacidad es el llamado "principio de contradicción", cuya fórmula más breve sería: *A* no es *no-A*. Desde Aristóteles rige como ley fundamental de la lógica. Pero ¿qué

acontece con la dialéctica? Paso a paso se afirma lo contradictorio de una y la misma cosa. Y el pensamiento no lo rechaza: admite la tesis y la antítesis, las acepta como determinaciones esenciales y afirma su unidad en un tercer elemento, en el que siguen existiendo como momentos de una tensión que las separa y las anula, ciertamente; pero en el sentido dialéctico de la superación, según el cual lo contradictorio se conserva y está allí, como una determinación positiva, junto a otras determinaciones.

Luego, el pensamiento, o también el concepto, no son en manera alguna incapaces de permitir la validez de lo que se contradice dentro de lo idéntico. Se supera el principio de contradicción. Y puesto que este "principio" es la negación de la contradicción (*A* no es *no-A*), su superación será la negación de la negación de la contradicción. Por tanto, será la posición o la realidad de la contradicción que, expresada como principio, tendría que decir: *A* es *no-A*.

Esta fórmula recuerda inmediatamente la platónica, la del "ser del no ser". En el "no ser que es" radicaba el movimiento de las Ideas. De un modo semejante, también Hegel ve en la contradicción real "la raíz de todo movimiento y vitalidad". Es el principio que lleva al concepto más allá de sí mismo, que quiebra la finitud de toda determinación particular y empuja así a lo Absoluto, que es movilidad y vitalidad absoluta. Por eso, en su autodespliegue se reúne todo lo contradictorio. Por aquí se aclara el juego opuesto entre la tesis y la antítesis. El constante retorno de las antinomias, el repentino abrirse del abismo, son caracteres esenciales de la lógica de lo Absoluto, puesto que en ellos consiste el hundimiento de lo finito y relativo, es decir, el descenso del pensamiento hasta el "fundamento" de las cosas. Y las categorías de lo Absoluto son su fundamento.

La argumentación con que Hegel prueba esta cuestión no es, en modo alguno, abismática; al contrario: se intro-

duce en la simple experiencia de la conciencia natural de las cosas. "La experiencia común empero expresa por sí misma que existen, por lo menos, una cantidad de cosas contradictorias, de disposiciones contradictorias, etc., cuya contradicción no está meramente en una reflexión externa, sino existente en ellas mismas. Pero, además, la contradicción no se debe considerar como una simple anomalía, que acontece aquí o allí, sino que es lo negativo en su determinación esencial; es el principio de todo automovimiento, que no es sino la exposición de la contradicción. El movimiento sensible externo es su existencia inmediata. Algo se mueve, no cuando en este Ahora está aquí y en otro Ahora allí, sino en cuanto en uno y el mismo Ahora está aquí y no está aquí; en cuanto, al mismo tiempo, está y no está en este aquí. Se les tiene que conceder a los antiguos dialécticos las contradicciones que mostraron en el movimiento; pero de aquí no se sigue que éste no sea, sino más bien que el movimiento es la misma contradicción en cuanto existente." [11]

Otro ejemplo no menos gráfico que el del movimiento espacial, es el impulso, el del automovimiento que se origina interiormente. La contradicción real consiste en que algo sea al mismo tiempo lo negativo de sí mismo, de que algo sea, desde uno y el mismo punto de vista, la plenitud y la imperfección de sus determinaciones. "La identidad abstracta consigo mismo no es vitalidad alguna, sino que lo positivo en sí mismo es la negatividad, porque sale fuera de sí mismo y penetra en el cambio. Por tanto, algo está vivo cuando en sí contiene la contradicción, cuando tiene el poder de captarla y conservarla en sí. Pero si un existente no puede ir más allá de su determinación positiva, hasta llegar a la negativa, y si no puede vincularlas entre sí, no tendrá la contradicción en sí mismo, no será la unidad viviente misma, sino que sucumbirá a la contradicción." [12]

[11] IV, 68 y s.
[12] IV, 69.

Estos ejemplos son claros. Permiten ver cuán rigurosamente Hegel admite la "realidad" de la contradicción, y cuán concretamente piensa la tesis según la cual la contradicción es el principio del movimiento y de la vitalidad. Es más: la contradicción aparece aquí como una especie de poderosa prueba del ser; es decir, como aquello por lo que la determinación de todas las cosas se decide a subsistir o a perecer. Tiene el poder de aceptar o "conservar" la subsistencia. La contradicción reside en todo, y toda contradicción es superación. La cuestión es saber si ésta significa, para un existente, su mera negación o también su conservación. En el último caso, el existente tiene el poder de cambiar ya que su conservación consiste precisamente en el cambio, y puesto que ningún ente puede permanecer calmo y tranquilo.

Al referirse a la esencia del "espíritu", la *Fenomenología* nos decía que su "vida" consistía en soportar la muerte y mantenerse en ella; por tanto, en tener en sí y aceptar sobre sí lo negativo de sí mismo. Ahora bien, la misma esencia del espíritu se muestra —pero sin el *pathos* moral— en el pensamiento de la *Lógica*. "El pensar especulativo sólo consiste en el hecho de que el pensamiento se atiene aquí a la contradicción y, con ella, a sí mismo; pero no significa que, como ocurre con la representación, esté dominado por ella, y que a través de ella sus determinaciones sólo se puedan resolver en otros o en nada." [13] También en este caso, como entre las cosas, hay una especie de lucha interna con la contradicción; y, también aquí, el punto crítico consiste en establecer si lo idéntico, que está en ella, se conserva, o si se somete a la lucha y se deja dominar por la contradicción real, o si alcanza a dominarla. El pensamiento ingenuo salta por encima de tal abismo. En todos los casos, su objeto es lo contradictorio; pero no reconoce la contradicción, que sólo llega a conciencia y alcanza expresión mediante la "ingeniosa reflexión", aunque entonces sea

[13] IV, 70.

cuando está dominado por ella. Y el pensar especulativo es dialéctico si lucha contra tal contradicción.

Ya exteriormente la dialéctica tiene la forma del combate y de la constante tensión, palpable a cada paso. La fluidez del concepto es un continuo desgarramiento de lo idéntico y una exigencia de poner unidad en lo contradictorio. En esto consiste su fuerza motora, su dinámica interna. Desde este punto de vista, es cierto que la dialéctica tiene su ley formal fundamental en la realidad de la contradicción. Si partiendo de aquí se vuelve a reflexionar sobre la tesis metafísica fundamental de la *Lógica* según la cual la dialéctica no sólo trata del saber de lo Absoluto, sino que es el movimiento y despliegue de lo Absoluto mismo, tal como aparece en el pensamiento lógico elevado hasta el "saber absoluto", es decir, tal como se aparece a sí mismo. Si, desde la realidad de la contradicción, la reflexión vuelve a esta tesis, encontrará que semejante ley fundamental no es meramente formal, sino que es la ley metafísica de lo Absoluto, de acuerdo con la cual éste se despliega y separa en la diversidad de sus categorías: en su estar fuera de sí, en la naturaleza, y en su retorno a sí mismo, en el espíritu; sin dejar, sin embargo, de ser uno. La dinámica de la movilidad, cuyos vestigios en la dialéctica son la tensión y el rebasamiento, sólo es la forma fenoménica del gran combate que constituye la pulsación del proceso universal, a saber: la forma con que se aparece a sí mismo y penetra en su esencia.

Por este motivo, la *Lógica* acepta la contradicción cada vez que tropieza con ella, entendiéndola como lo esencial propiamente dicho, y por eso la hace tan patente como le es posible, al llevarla a su extremo antinómico. Si la *Lógica* quiere dominarla y no someterse a ella, tendrá que aceptarla con toda su gravedad. No hay otro camino para concebir un objeto que es movilidad, vida, despliegue, espíritu: es decir, un objeto que, en sí mismo, es lo contradictorio. "La razón pensante agudiza, por decirlo así, la

obtusa distinción de lo diverso —o sea, la mera multiplicidad de las representaciones— hasta convertirla en diferenciación esencial, es decir, en oposición. Las multiplicidades, llevadas al colmo de la contradicción, son activa y vivamente separadas entre sí, y por eso conservan la negatividad, que es la pulsación interna del automovimiento y de la vitalidad." [14]

La imagen entera alcanza unidad y se cierra. El pensamiento no-especulativo —que en todos los casos encubre los contrarios y salta por encima de ellos como, por decirlo así, caminando en sueños— se niega a sí mismo la visión del fondo y excluye su vitalidad. El pensar especulativo, por encaminarse conscientemente al fundamento, tiene que comenzar por aclarar lo contradictorio: tiene que colaborar con el ritmo de la tensión y su solución. Pero entonces coopera con el automovimiento de lo Absoluto y éste en su realización coincide con dicho movimiento. Por eso tiene sentido la proposición según la cual la dialéctica es en nosotros el autopensamiento de Dios, la razón eterna que se realiza en nuestro pensar.

También se aclara la diferencia entre la *Fenomenología* y la *Lógica*. La primera se ocupa de todas las formas fenoménicas del espíritu: por eso se introduce en la conciencia, y en ella las contradicciones son sordas y ocultas. En efecto, los anillos de la cadena que la *Fenomenología* recorre sólo permiten que las contradicciones aparezcan gradualmente, en la medida en que se aproximan al "saber absoluto". En cambio, la *Lógica* se interna de lleno en ellas, y de antemano se mueve entre lo contradictorio, y por eso abarca toda la amplitud de sus latidos, mientras que al pensar representativo tales ritmos, monstruosamente engrandecidos, le parecen ser el colmo de lo inverosímil. El pensamiento especulativo sigue la pura línea del movimiento de lo Absoluto, que es un oleaje premundano; se trata de una lucha

[14] IV, 71.

y de una vida elemental de otro orden, desconocido para la naturaleza y el espíritu finito.

Mientras el pensar dialéctico se mueva en una ininterrumpida contradicción, su movimiento será el de lo Absoluto; es decir, un movimiento cuya ley interna —no la meramente formal— es la gran línea de esta movilidad misma. Por eso, la dialéctica está aquí en su propio elemento: no se la reduce a ser un "método". Al mismo tiempo que es dialéctica del pensar, lo es también de su objeto, y su movimiento incita nuestro propio movimiento; pero sólo lo será cuando persiga fielmente el objeto. En tal persecución consiste la autoconcepción de lo Absoluto. La dialéctica es "también" un método del pensamiento filosófico. Es y sigue siendo "experiencia", porque el pensar experimenta, en su movimiento, la movilidad originaria de lo Absoluto. Pero sólo es experiencia cuando alcanza también a ser mucho más que método y se convierte en el *logos* viviente que ha hecho todo lo que es. En cuanto pensamiento de Dios es dialéctica del mundo, es decir del proceso metafísico; como pensamiento del hombre, es dialéctica del concepto, saber metafísico. Pero puesto que el concepto puro es, en su automovimiento y al mismo tiempo, pensamiento de Dios —y tal es el supuesto metafísico de Hegel— una y la misma dialéctica rige en ambos casos. Si este supuesto es válido, el hombre se identificará, sin más —en la *Ciencia de la Lógica*—, con el pensamiento creador de Dios.

El pensamiento filosófico siempre ha sentido a las antinomias como un gran obstáculo, como un límite al poder de su penetración, y por eso se ha esforzado por quitarlas de en medio o por saltar por encima de ellas. Ora las ha considerado escépticamente, como vanas, ora ha intentado "solucionarlas". Justamente tales antinomias se han mostrado como esenciales; por eso, la primera y más importante exigencia de la dialéctica es la de descubrirlas.

Semejante tendencia es un extremo fecunda y, por cierto,

lo es en sí misma, independientemente de la metafísica de lo Absoluto. Por medio de ella, Hegel ha depositado en su *Lógica* un trabajo intelectual que, por la magnitud de su contenido, tiene valor autónomo y significación fuera de un punto de partida sistemático. Su valor filosófico permanente reside en el desarrollo de los problemas, es decir, de los fundamentos ontológico-metafísicos, tratados con amplitud casi omnilateral. No es este el sitio de probar que el mero desarrollo de un problema es ya una profundización valiosa y quizá el trabajo decisivo y principal. Sólo mencionaremos el clásico modo de trabajar de Aristóteles: la aporética, que por su magnitud, constituye el único paralelo histórico de Hegel. En esta aporética hay un acopio tan grande de cuestiones, formuladas y positivas, que todavía hoy no ha podido ser agotada.

Lo mismo acontece con Hegel. Es cierto que él no encara el análisis del problema, como Aristóteles, en virtud del análisis mismo, por decirlo así sin precipitarse hacia los resultados, como un trabajo preliminar que ha de tener una futura valoración, sino a sabiendas y en virtud de su metafísica de lo Absoluto. No obstante eso, no puede impedir que las cuestiones extremas alcancen una significación más general e independiente que su intención sistemática. Es patente que las agudas antinomias constituyen contenidos eternos de ciertos problemas que conservan su validez, aunque no sigan el sentido del automovimiento de lo Absoluto. Se podría decir que una parte de su concepción del mundo se realiza en los lugares en que su pensamiento no buscaba tal realización. La razón, en el pensamiento filosófico, se muestra como una razón universal, desvinculada de los fines particulares del pensar individual. Con su objetividad, puede engañar al pensamiento subjetivo e introducirlo en las conexiones reales del "espíritu objetivo", que desconoce el pensar finito, encerrado en sus propias intenciones. Lo efectivo es el hecho de que con sus antinomias, la valoración

filosófica no sólo no ha agotado el trabajo conceptual, sino que apenas lo ha iniciado.

Lo que Hegel comienza con esta larga cadena de antinomias es cuestión aparte. ¿Les permite que sigan existiendo? ¿Acaso lo peculiar de su dialéctica y la ley formal que le pertenece, no es un ir más allá de las antinomias? Éstas no tienen la última palabra: las síntesis, que superan las contradicciones, las sortean y encubren. Pero ¿acaso únicamente han sido desarrolladas para resolverlas? Adviértase que una antinomia que se resuelve no es una auténtica antinomia, sino que sólo existe para un pensamiento preliminar que no concluye en la cosa. Cuando el pensamiento atraviesa esta provisionalidad se transforma, al punto de volver a unificar lo contradictorio; de hecho anula el conflicto y así prueba su inautenticidad. Se tiene la impresión de que un pensamiento semejante no toma en serio la realidad de la contradicción, ínsita en el objeto. Sólo finge admitirla, para reducirla, con tanta mayor seguridad, a una nada. Pero si así fuese, toda la labor de la dialéctica se rebajaría a ser un juego y una nadería.

No se discute aquí, por ser una cuestión cuya decisión pertenecería a una investigación sistemática de un objeto particular. Si Hegel ha vuelto a aniquilar la propia y grandiosa producción de su dialéctica precisamente por medio de su dialéctica misma o en virtud del rendimiento de su pensar. Pero no es así. El recorrido de la dialéctica a través de los conflictos y su superación en la síntesis que resulta del fluir, significaba para Hegel la aniquilación del conflicto. Las antinomias están auténticamente pensadas; es decir, la contradicción entre la tesis y la antítesis rige como algo real y por completo innegable. Y no sólo porque a Hegel se le haya ocurrido concebirlo así, sino que es posible mostrar que procedía de acuerdo con su tendencia; pero habrá que conceder que el "procedimiento" de la dialéctica no siempre es, en este punto, transparente y límpido.

¿Cómo, nos preguntamos, ocurre semejante cosa? ¿Qué pasa con la conservación del conflicto, tal como la pensaba Hegel? Ambas preguntas coinciden con esta otra: ¿cuál es la estructura de la "síntesis" hegeliana? O, si se quiere, con esta: ¿qué acontece en el concepto dialéctico cuando se transforma en una configuración "superior"? ¿Cómo puede reunir en sí los momentos contradictorios?

Sólo puede haber una respuesta formal: es, en efecto, una forma que recoge la tesis y la antítesis, a pesar de su contrariedad. Y su "superioridad" consiste precisamente en la mayor complejidad y envergadura comprensiva del sistema de sus notas y también en la rica e interna configuración tanto como en la articulación y gran elasticidad de su trabazón íntima. La "síntesis" lo es en sentido propio, es decir, literalmente entendida, en la que nada se niega, sino que cada momento está sucesiva y recíprocamente "trabado"; la síntesis es lo que puede existir junto. Admite, en absoluto, lo contradictorio: en ella coexisten *A* y *no-A*. Rigurosamente entendida, la síntesis tal como Hegel vuelve a cumplirla ante nuestros ojos no es, en general, más que la fijación lógica de esta coexistencia de *A* y *no-A*. Desde el punto de vista formal, no añade nada a la antinomia como tal, fuera de la afirmación de que *A* y *no-A* tienen que existir juntos, y justificadamente, en una tercera instancia. Pero la posibilidad y el contenido de semejante tercera instancia no está dada de un modo tan inmediato. Y, con frecuencia, la inmensa dificultad de la comprensión de la marcha dialéctica consiste en que la estructura de la síntesis es oscura, puesto que, en efecto, no adelanta más que aquella afirmación.

El procedimiento de Hegel siempre será sentido como un defecto; pero no por eso debe ser demasiado criticado. La dialéctica se aproxima a su objeto —buscándolo a tanteos y luchando con él— mediante la síntesis; pero en la captación propiamente dicha, sus contactos siempre son par-

ciales, pues ella conoce la síntesis de antemano, aunque no la pueda concebir ni describir. Pero este saber está justificado porque la dialéctica sabe, en verdad de antemano, la unidad de la cosa, a pesar que de inmediato sólo vea su escisión.

Con un procedimiento deductivo, este carácter sería imposible. En cambio es perfectamente factible como experiencia interna, es decir, si cada vez que surge un nuevo fenómeno del pensar, de la razón o de lo Absoluto ella se vuelve a situar de acuerdo con la perspectiva modificada y si después de "verlos" los describe y concibe. La *Lógica* nos ofrece numerosos ejemplos de síntesis que al principio están casi desprovistas de contenido y son interpretadas de un modo formal; pero que más tarde, en el curso de ulteriores síntesis, se van llenando y se muestran intuitivamente concretas.

No se debe olvidar que aquí el pensamiento se debate con la última y más extrema de las concepciones: con las categorías de lo Absoluto. Es natural que no espere captarlas jugando: tiene que permitir el imperio de las contradicciones, tolerar la oscuridad de lo que pretende subyugar y soportar, por largo tiempo, el carácter abstracto-formal de las determinaciones provisionales, es decir, su negatividad. No puede pretender realizar su propósito antes de haberlas introducido. Esta lenta respiración de pensar, este flotar en el vacío y la gran paciencia de perseverar en lo negativo, pertenecen al arte superior del pensamiento dialéctico-especulativo, y corresponden a la poderosa prueba que reside en el "esfuerzo conceptual". Y puesto que tal esfuerzo es el fin último de una facultad característica, de una tenacidad intelectual propiamente dicha, de una virtud dianoética, se entiende por qué la dialéctica es un don raro.

El vacío provisional de la síntesis hegeliana es, rigurosamente tomado, un caso especial del doble significado de la superación y del poder de lo negativo. La carencia de

contenido es negatividad. Y justamente, lo asombroso del no-ser que es se muestra de manera particularmente clara en *esta* negatividad: el pensamiento admite lo desconocido como tal, lo caracteriza con frecuencia de un modo meramente formal, tendido, por así decirlo, en las negaciones; pero después lo trata como algo positivo y lo desconocido cambia poco a poco llegando a ser algo conocido y realmente positivo. Él adquiere contenido a medida que se le dan las determinaciones positivas; y, según la ley de la dialéctica, sólo se le pueden dar esas determinaciones dentro del despliegue de las ulteriores conexiones. La categoría singular no tiene un ser propiamente dicho; en general, sólo llega a tenerlo en el engranaje de las categorías, en el sistema. También su verdad está en el todo. Por eso muchas categorías hegelianas —y en particular aquellas en las que se realizan las síntesis decisivas— aparecen con extraño y abstracto aspecto; pero cuando se las ve desde los grados ulteriores, mirando hacia atrás, muestran su potencia y contenido. No es así porque sólo encuentren su fundamentación en las síntesis superiores; pero lo cierto es que su esencia se aclara únicamente a partir de ellas.

Aquí hay un aspecto oscuro. Cuanto mayor sea el reconocimiento del poder de la dialéctica, es decir, del trabajo positivo de Hegel, tanto más difícil será disimularlo. Reside en el carácter de lo especulativo, y precisamente en ese ya referido flotar abstractivo de lo todavía no concebido, pero de antemano exigido y que, por esencia, no es aún dominable. Para ello faltan instancias críticas contrarias: los criterios. El alado y alto vuelo del pensamiento está comprado al precio de un sólido y cuidadoso trabajo. En este punto, la dialéctica de Hegel comparte la debilidad de toda especulación.

Tal es lo que se muestra claramente en ciertas partes flojas y poco convincentes de su obra. Ante un examen prolijo surgen puntos en que irrumpen tesis que son propias

de un supuesto sistemático. Sus comienzos son siempre imperceptibles: se introducen furtivamente, por decirlo así, disfrazados. Tal es el caso, por ejemplo, de la teleología, que se presenta en la dialéctica de lo infinito con el pretexto del "deber-ser". Pero luego, lo furtivo crece y se agiganta gradualmente, y si el principio era erróneo, el error se acrecentará. Nada puede hacer que lo defectuoso se vuelva a levantar, puesto que el principio de la dialéctica establece que todas las contradicciones presentadas deben ser reconocidas como reales y conducidas a síntesis más altas.

Sin embargo, la debilidad es consecuencia de la fuerza. Es peligrosa cuando la dialéctica trabaja por sí sola, sin verificarse con otros métodos. Lo característico de Hegel es el procedimiento unilateral de la dialéctica; pero no lo es en modo alguno de la esencia de ella que en sí misma es perfectamente capaz de otro trabajo, de una labor conjunta con otros procedimientos. En la historia de la filosofía hay abundante material que lo comprueba. Por cierto, no se lo encontrará en los libros de historia, pero sí en los originales, como cada uno puede verlo. No sólo lo testimonian los antiguos ni únicamente los dialécticos propiamente dichos, pues cuando la estructura del problema lo exige, hay pensadores no dialécticos que ocasionalmente han llegado a ella. Tal es el caso de Kant, al tratar el problema de las antinomias; de Leibniz, en la teoría del cálculo infinitesimal; de Aristóteles, con las paradojas de la energía, del *eidos*, del movimiento, de lo psíquico. Y si se persigue con cuidado el camino recorrido siempre se encontrará una misma debilidad apareada con idéntica superioridad de lo especulativo. Pero las fuentes defectuosas se compensan con un todo que, en los demás aspectos, no es dialéctico.

Tales dialécticos ocasionales documentan además otra circunstancia: que en la dialéctica auténtica, las antinomias son también auténticas y no se "solucionan". Aunque Kant haya considerado su tratamiento de las cuatro antinomias como

una solución, constituye, sin embargo, un buen ejemplo de lo dicho. El tratamiento de las antinomias cuantitativas es negativo: por tanto no son, en modo alguno, soluciones. Y la antinomia de la libertad, en su concepción particular, es decir, como cuestión de la libertad cosmológica, no de la moral, no está resuelta. El hecho de que en una serie causal exista un "principio primero", es y sigue siendo contradictorio con respecto a la antítesis que afirma la inexistencia de tal comienzo. Pero si se atiende al resultado, a la síntesis, salta a los ojos que ella recoge la contradicción sin residuo, y que la contiene e inclusive la considera insuperable. Pues la forma metafísica de esta síntesis es la dualidad del mundo (ser en sí y fenómeno) y las dos proposiciones contradictorias se reparten simplemente entre los dos estratos mencionados; pero no se explica cómo estratos que se contradicen pueden coexistir en un mundo.

Este procedimiento corresponde exactamente al de Hegel. Uno y otro sitúan la forma tan lejos que deben conciliar lo contradictorio para que pueda abarcar toda su envergadura. Pero simultáneamente se repone en ella la escisión, sorteada por una correlación en que los extremos se vinculaban y equilibraban. No es nada extraño que el concepto kantiano de "mundo" haya sido ejemplar para la conceptuación de Hegel: en él encontró casi prefigurado el vigoroso trazo de su *Lógica*.

No por eso debemos deducir que todas las antinomias hegelianas —su número es grande, pero no se lo puede apreciar porque se interpenetran, se repiten y no se delimitan— sean auténticas antinomias: muchas de ellas se pueden saltear, otras solucionar. A éstas, es decir, a las inauténticas, pertenecen, sin duda, un gran número de las que se encuentran en la *Fenomenología* y en las partes tardías del sistema. En la *Lógica* están débilmente representadas. Cuando la dialéctica de Hegel alcanza su máximo —lo que no siempre ocurre en los casos en que es más fácilmente clara— se trata siempre

de auténticas antinomias. Hay una muy buena razón para que sea así; sería muy difícil que la contradicción inauténtica produjese fuerza motora y vida.

Pero hay un punto en que estas reflexiones no son justas con la esencia de la dialéctica. Pueden ser perfectamente adecuadas a su ley formal, que es algo universal, esquemático y uniforme, pero no a su marcha real. Ésta ha sido considerada, por las inteligencias no dialécticas, como un proceso esquemático, como una repetición en realidad formal y estereotipada; pero tiene una asombrosa diversidad de formas; en cada pliegue es inclusive otra e incomparable. Tal cosa ha pasado inadvertida, justamente porque siempre se atiende a lo más visible y grosero de ese movimiento: al juego de tesis y antítesis. Sin embargo, no es difícil advertir que la marcha dialéctica es, en sí misma y en cada caso, peculiar y no repetible, y que lo esencial en ella es esta peculiaridad del desarrollo de los nexos singulares.

Ocurre así porque el correspondiente "movimiento" del pensar, es decir, su línea o "curva", tiene la más estrecha adaptación con el objeto, puesto que ese movimiento no es sino la adecuación entre el pensamiento y el objeto. Pero de hecho, éste es siempre otro. Una repetición de las curvas del pensamiento sería también una repetición del objeto, y así como no puede haber cosas diferentes para un mismo concepto, así tampoco puede haber una misma dialéctica, entendida como tal, para contenidos diferentes.

Expresado como ley, esto significa que cada objeto tiene su propia dialéctica, una dialéctica que sólo le corresponde a él y que es en absoluto intransferible, única e irreemplazable. Como totalidad, su estructura tiene una propia y diferenciada fisonomía. Lo meramente típico, lo repetible y comparable, es superficial, es lo más grosero; la abstracción en su mal sentido. Así como todo rostro tiene ojos y oídos, pero quien no vea más que eso no lo comprenderá, así también

toda dialéctica tiene tesis y antítesis, y quien no encuentre en ella más que eso, no la entenderá en modo alguno, puesto que está lejos de agotarse en ellas.

Los ejemplos propuestos por la *Fenomenología* son muy instructivos. La dialéctica de la certeza sensible es por completo diferente a la de la percepción o a la del pensar, y no sólo difieren por el contenido, sino también por la estructura lógica. Pues, según su forma, la dialéctica del señor y del siervo no se puede trasladar a la de la "conciencia infeliz" o a la del deber moral. No podría adaptarse a ellas, aunque los momentos de contenido se reacuñaran punto por punto. En cada caso se trata de una dialéctica radicalmente diversa. Sólo basta con recordar concretamente tales ejemplos para advertir que sería risible exigir un traslado o permuta.

Por eso, la dialéctica se opone profundamente a todo otro método del pensar filosófico, lo cual prueba que es más que mero "método". Todos ellos —el análisis y la síntesis, la deducción y la inducción, la descripción y la intuición esencial, la reflexión analógica y la combinatoria— son, en el fondo, esquemáticos; sólo la dialéctica no lo es. Por eso no puede ser aprendida, no se adapta a ninguna regla dada, salvo a la ley formal, que es externa; por eso se exige un continuo y renovado "esfuerzo conceptual". El pensamiento se tiene que allanar al único camino especial y posible: el del objeto particular, y tiene que encontrarlo abriéndose su propio sendero. El trabajo de la dialéctica se realiza en lo interior del objeto y resulta de un muy sutil contacto con él.

Si fuese un mero método, sólo habría en ella una diferencia de intensidad en la penetración intuitiva; pero por ser algo más, su diferencia es más radical. El movimiento del pensar, y aun del concepto, sólo constituye un aspecto de su esencia, el otro pertenece al objeto. Ya la ley formal le permite aparecer. La contradicción, por ser real, reside en la cosa; su escisión es la de la cosa en sí misma: la separación de sus "momentos" y también su unidad. Ahora bien, lo im-

portante no está en la monótona contradicción como tal, sino en su forma peculiar, en el detalle. Pero la configuración pertenece al objeto. La *Fenomenología*, que recorría la larga serie de las "configuraciones" de su objeto, no deja duda alguna. Tal afirmación no contradice empero el hecho de que sólo el todo sea lo verdadero, pues no consiste en una suma o en una universalidad abstracta, sino en una diversidad interiormente articulada y en la que cada detalle es esencial.

La circunstancia de que la dialéctica del pensar, en la medida en que lo es, sea también dialéctica de la cosa, le otorga su superioridad. La grandeza de su rendimiento obedece a que ella está rigurosamente individualizada, a que la peculiaridad del concepto se atiene a la del objeto y a que la diversidad de éste puede estar contenida en la de aquél. Sólo así puede dominar tan inmensa materia. Es el método eminente de la visión filosófica, justamente por no ser sólo un método. La maestría de su empleo, que es lo contrario del método mismo, le permitió ver a Hegel lo que otros no pudieron ver, aunque más no fuese el desarrollo del problema.

Este hecho no puede ser expresado por ley formal alguna. Por eso, todas las tan buscadas teorías de la dialéctica son engañosas. Al perseguirse lo externo y esquemático, esas teorías se atienen a la ley formal y olvidan el sutil contacto con la plenitud y riqueza del contenido del objeto. En este punto, el mismo Hegel no va tampoco más allá. En sus notas, por cierto finamente elegidas, también él se ha engañado acerca de la teoría de la dialéctica. Conscientemente sólo vio la ley formal. Tuvo la maestría del método, pero no su penetrante conciencia. Se justifica lo que ya en otro lugar hemos comprobado: lo que le falta a su dialéctica es el ser-para-sí de lo que es en-sí. No es un defecto de ella, sino un defecto de la sistemática hegeliana. La hegeliana ley del ser-para-sí es equivocada para la manera de ser de su propia dialéctica. Esa ley establece que el pensamiento filosófico "debe" ser

su autoconcepción; pero Hegel no conoció la estructura particular del "movimiento" dialéctico cumplido en cada objeto particular, y con ello desconoció lo esencial de ese movimiento mismo, lo cual prueba suficientemente que ese deber no se cumplió en su propio pensamiento filosófico.

Todavía puede discutirse desde otro punto de vista el trasfondo metafísico de la ley formal. Habíamos partido del momento de la "fluidez" de las determinaciones, pero eso no pertenece al primer plano. Las cambiantes determinaciones conceptuales, por medio de las cuales Hegel trató, por decirlo así, de encerrarlo, son inadecuadas, pues ellas mismas no son fluidas: se resisten y se oponen constantemente al fluir. Sólo hay un gradual desplazamiento y un salto a la más próxima determinación; pero las determinaciones mismas siguen siendo estáticas, y por eso son insuficientes. Claro está que hay puntos transparentes, a través de los cuales el "fluir" propiamente dicho se advierte como una oculta y subterránea corriente; pero lo acuñado se le opone y lo advertimos como contrario a la fluidez. Expresado con terminología de Hegel, diríamos que el fluir es lo negativo de lo determinado.

Cuando, de acuerdo con el principio de la "superación", lo negativo se convierte en su positivo, sólo se supera la determinación conceptual. Frente a la esencia de la cosa, hay allí algo inadecuado a la capacidad del concepto, algo por lo cual la imagen del fluir y del movimiento es falsa, porque es heterogénea con respecto al cambio del concepto, es decir, con referencia al aspecto formal. La pregunta por lo propio y fundamental no se puede responder de modo unívoco. Pero si se anda un paso más en el tratamiento de esta cuestión, se llega siempre al concepto de continuo. En contraste con la serie de las múltiples categorías discretas, en la que su conexión siempre es dependiente, hemos de ocuparnos ahora del *prius* de las conexiones mismas, de una "sólida unidad" en la que el todo antecede a los miembros. En ella la diver-

sidad no es pluralidad alguna, sino el continuo de las categorías, previo a su especialización.

Es cierto que nos falta por completo la posibilidad de representarnos semejante continuo; pero tal cosa ocurre con todo objeto metafísico. Y si es verdad que en el reino de las categorías se trata del ser íntimo de lo Absoluto, no habrá por qué extrañarse, en lo más mínimo, de la falta de la representación. Lo continuo, en su forma más primitiva, es decir, en la cuantitativa, no es susceptible de ser representado; sólo le está indicado al pensar especulativo. Y éste trabaja con negaciones: el reino de las categorías "no" es el de una suma, sino el de una unidad creciente, que "no" es la de un punto "ni" central "ni" siquiera comprehensiva, sino una sólida unidad originaria. Lo mismo ocurre con el continuo afectado por la cantidad: con el tiempo, el movimiento, la variación, que "no" son magnitudes. En este continuo, las categorías singulares son tan inesenciales como para el movimiento lo son los lugares que se atraviesan. El cambio, que allí se produciría a saltos, siempre es inadecuado. Los conceptos son en esto necesariamente secciones arbitrarias; son cisuras dentro de lo continuo, discreción de lo en sí mismo no discernido. Siempre expresan algo diferente, es decir, lo que no existe en el continuo. En la medida en que los conceptos no nos enfrentan con el contenido del continuo, son falsos. Sólo el concepto que pudiese expresar el todo como tal sería adecuado; sólo él podría expresar lo indivisible. El concepto de lo Absoluto, en la perfección y configurada unidad de sus momentos, no podría ser, en general, arbitrario, pues justamente se ha mostrado que las categorías "dicen lo que el Absoluto es", y que sin ellas estaría en una indeterminada oscuridad.

Hegel tuvo conciencia de semejante cuestión. Pero no pudo agotarla terminológicamente, pues se expresa con giros cuyo sentido se tiene que adivinar. Para el no iniciado, es llamativo y oscuro, por ejemplo, el característico uso del singular, al decir "el concepto", cuando, en verdad, hay un sinnúmero

de ellos que se van desprendiendo uno de los otros. Eso significa lo siguiente: la pluralidad de conceptos "no" es "lo verdadero": son cisuras que no existen en el continuo de lo Absoluto. La historia, como el pensamiento sistemático, trabaja con tal pluralidad, obligado por el gradual camino seguido por la concepción. Por eso, únicamente un largo rodeo puede conducir al concepto de lo Absoluto, que se puede desarrollar tan sólo atravesando la larga serie de sus categorías; pero como el sujeto "está" en la unidad de sus predicados, en verdad estamos siempre ante uno y el mismo concepto, ante el único que no es sección sino totalidad. Lo que aquí avanza son las captaciones de su esencia.

El mismo sentido tiene la consideración de Hegel, según la cual el grado superior es la "verdad" del inferior, y que establece que el grado ya alcanzado es lo "no-verdadero". Desde el punto de vista de lo determinado, sería imposible. Pero las determinaciones se conservan en el avance y tienen que tener verdad; sin embargo, el sentido de la marcha depende del punto de vista de la sólida unidad de todas las determinaciones. La determinación singular es y sigue siendo no-verdadera, por cuanto es una cisura; lo verdadero, en cambio, es lo cerrado y, en cuanto continuo, la totalidad íntegra.

Para entender esta situación metafísica nos podríamos orientar por dominios diferentes que con respecto a un continuo existente en sí, sea de la naturaleza o de la historia presentan una actitud semejante, propia de la conciencia que discierne en la concepción. Encontramos un ejemplo muy conocido en las "cosas". Una cosa es algo delimitado y, en su delimitación, cerrado. Pero ¿existe, ontológicamente, algo así? Se tendría que responder: sí y no. Es cierto que las cosas existen, pero como tránsito efímero. Pero si sólo son eso, la propiedad de ser cerradas en sí de un modo fijo será una apariencia. Las cosas sólo son complejos relativamente constantes, fases de un proceso. La realidad propiamente dicha de ellas está en el proceso, en su nacer y morir. Sólo al suje-

to que las percibe, que tiene vida breve y las concibe sin precisión, le parecen ser constantes y discretas.

¿Las especies y los géneros orgánicos existen de modo fijo, delimitados unívocamente entre sí? También ellos existen para nuestra concepción, no en sí; lo verdadero está en la continuidad de las formas. ¿Y acaso esa constancia reside en los acontecimientos históricos, en las épocas o en las formas del espíritu del tiempo? Nunca las encontramos limpiamente separadas, sino que al fluir se interpenetran; sólo en nuestros conceptos aparecen aisladas e independientes. Lo mismo ocurre con las categorías de lo Absoluto, salvo que aquí falta también toda capacidad de representación e inclusive se anula la posibilidad de separarlas. En uno y otro caso, lo verdadero es por completo indiferente a la representación y a la captación conceptual: lo verdadero es el continuo. Las cisuras son, por cierto, necesarias; pero sólo para nuestra aprehensión, puesto que únicamente en ellas se puede situar el concepto. Pero siguen siendo arbitrarias. También se podría dividir el continuo de otro modo, lo cual proporcionaría otra serie de conceptos y otra terminología que sería igualmente inadecuada.

Con el concepto de lo continuo se podría en efecto caracterizar algo de lo propiamente positivo de la dialéctica. La expresa mejor que la imagen del movimiento, o quizá con más precisión: la misma imagen del movimiento y del fluir corresponden al carácter de la continuidad. Tal era, por lo menos, la intención de Hegel. También la *kínesis* de las Ideas tenía, en Platón, el sentido de ser un tránsito intemporal. Pero con lo dicho, la cuestión no se agota en modo alguno. Pues el modo como Hegel se imagina el automovimiento de lo Absoluto es también el de un dinamismo, el de una tendencia e impulso. Esto plantea una última cuestión, que se refiere a la marcha de la dialéctica: es la pregunta por el tipo de dependencia que domina en su sucesión.

La dialéctica es descriptiva, es experiencia inteligible. No

es preciso que en ella haya dependencia alguna: hasta se podría pensar que desde cada punto sería posible avanzar en cualquier dirección, pues los nexos que sigue no son los suyos (en cuanto nexos de un método): ella los "experimenta" en la cosa y como siendo propios de la misma. Pero cuando se tiene ante los ojos la ley formal de la dialéctica, esta imagen cambia radicalmente: la antitética irrumpe en la síntesis, que era la forma expresa más alta, la "verdad" de la inferior. Tal avance ascendente nunca se invierte. Además, el punto de partida de la *Lógica* es simplísimo y el más pobre, mientras que el punto final es el más realizado y concreto. En cada paso hay una innegable ampliación y elevación. El todo es un único, grande, ininterrumpido e irreversible ascender. ¿Cómo, pues, armoniza esta circunstancia con el carácter experimental de la dialéctica? No hay duda de que aquí reside el punto que favorece una mala inteligencia, en virtud del cual, una y otra vez, se ha interpretado la dialéctica de Hegel como deducción. Esta falsa interpretación estuvo fomentada por la labor de la ley formal presentada en un primer plano y con frecuencia de un modo esquemático. Ello confirma la impresión de que la síntesis se "sigue" siempre de la tesis y la antítesis, es decir, que es deducida.

Naturalmente, esta impresión es falsa, por lo menos así concebida. Pero no es simple abandonarla, ni siquiera mediante un análisis más riguroso. Se imponen las siguientes preguntas: ¿qué clase de secuencia hay aquí? ¿Cómo se debe entender el "resultar de..."? ¿Qué tipo de dependencia impera entre los grados de la marcha dialéctica? O lo que es lo mismo: ¿cómo se ha de entender la dinámica, el impulso, la tendencia "hacia arriba"?

Es fácil responder negativamente: nunca se trata de una "secuencia" en la que lo superior surgiría *de* lo inferior. Lo más complejo no se puede derivar de lo más simple. Pero puesto que la dialéctica asciende constantemente de lo más simple a lo más complejo, la secuencia que rige en ella nunca

podrá ser idéntica a la que se expone en la sucesión dialéctica. Y esto significa que jamás podrá ser entendida a partir del movimiento dialéctico y de su ley formal.

¿Desde dónde, pues, se la debe entender? La dialéctica sólo puede residir en la cosa, en el nexo objetivo de las categorías de lo Absoluto, por tanto, en su esencia misma. Pero puesto que nadie puede penetrar intuitivamente en lo Absoluto antes que la dialéctica se haya sumergido en su interioridad y lo haya descubierto, resultará esa extraña relación, por la cual la dialéctica desarrolla en primera instancia un nexo objetivo y persigue dependencias que no son las suyas, adaptándose a sus miembros a tal punto que parece que se tratara de su propia dependencia.

Acerca de la constitución de la interior dependencia de lo Absoluto no podrá, por lo dicho, haber duda alguna, por lo menos en cuanto se pone por base la concepción hegeliana de lo Absoluto. Consiste en una total teleología, no del proceso, sino del continuo de las formas o de los grados. El grado más alto es el fin propio y la interior determinación de todo ser inferior. Sólo en él está la plenitud y la totalidad, que es la "verdad" de lo Absoluto. Los grados inferiores siempre son en sí incompletos: los vacíos de cada uno de ellos se cierran en el inmediato superior. Esto significa que la forma superior es la "verdad" de la inferior. De aquí deriva la tendencia hacia la síntesis y la dinámica del ascenso que domina interiormente al todo.

Por tanto, la dirección de la dependencia es la peculiar de toda teleología: es recurrente. El punto de que todo depende no está en el "principio", que es el punto de partida del movimiento intelectual de la *Lógica*, sino en el fin, en el resultado, en la cima. La forma más alta es el conjunto de las formas. De ella de-"pende" toda la larga cadena. La imagen del "pender", de la dependencia, ha de ser tomada literalmente. La *Lógica*, entendida como sistema de categorías, no es un "edificio" en el que un cimiento de naturaleza más

elemental soporte los pisos superiores, sino una cadena que está "pendiendo" del anillo más alto y en la cual, anillo por anillo, el miembro inferior pende del superior. En el más bajo, en el "principio", la dependencia es la mayor posible. El miembro más alto y último, en cambio, es el punto fijo que confiere estabilidad al todo; es lo independiente, lo incondicionado y lo en sí libre.

Este tipo de dependencia no sólo caracteriza a la *Lógica*, sino también a todo el sistema. Es el corazón propiamente dicho de la concepción hegeliana del mundo, es decir, su ley categorial fundamental, porque con ella Hegel expone la ley formal del cosmos. Lo físico-material tiene su determinación en lo viviente; lo viviente en la conciencia; la conciencia en el espíritu objetivo, etc. Cuando se describe una cadena de formas desde lo alto se dirá que la teleología de las formas va "hacia arriba", lo cual significa, justamente, la tendencia que hay en todo lo inferior por llegar a ser lo superior. Por eso, la dialéctica no hace más que seguir la dirección de la dependencia que yace en las cosas. Pero si se observa desde más cerca el modo como la teleología de las formas está constituida, se encontrará que en todas partes el fin está supuesto en el proceso, y que, por tanto, en la tendencia de lo inferior a lo superior, éste está supuesto en aquél, por ser lo determinante de su tendencia y tener un *prius* metafísico con respecto a lo inferior. De donde resulta que la dependencia más bien va "hacia abajo", de lo superior a lo inferior. Y, en efecto, se ve que la dialéctica no avanza paralelamente a la dependencia objetiva, sino en sentido contrario.

El fundamento metafísico por el cual la dialéctica de Hegel no es deducción, ni puede serlo, se encuentra en este tipo de dependencia total, propio de la cadena de las formas. Si pretendiera deducir, tendría que empezar "desde arriba". Sólo se puede deducir "desde abajo" en un sistema en el que lo superior se "apoye" en lo inferior, pero nunca en uno en que lo inferior "dependa" de lo superior.

Si ahora se pregunta cómo hace la dialéctica para invertir esta dirección, será fácil responder. Puesto que ella no deduce, sino sólo "experimenta" y trata de concebir lo experimentado, no está atada a la dependencia del objeto: arbitrariamente puede seguirla u oponerse a ella. Pero puesto que debe describir la serie graduada, se tendrá que decidir por una dirección. Y sigue el camino "hacia arriba" porque tiene la ventaja metódica de poder comenzar por lo más simple y concebible. Se podría decir que va penosamente trepando por una cadena de anillos en la que cada uno pende del otro a partir del que está arriba.

En lo que concierne a la dinámica ocurre lo mismo que pasaba con el desdoblamiento y el sentido opuesto de la dependencia: la dinámica de la dialéctica no es la de la cosa. Las categorías marchan en una sucesión inversa a la que seguirían si se partiese de la esencia de lo Absoluto. Y puesto que, por otra parte, la dialéctica de éste es la autoconcepción o la autoconciencia de lo Absoluto, se tendría que decir que el ser-para-sí de lo Absoluto sólo coincide con su ser-en sí en el gran todo, mientras que en lo singular están separados. Por eso el axioma de Hegel, según el cual sólo el todo es lo verdadero, "experimenta" una muy literal confirmación.

4. Ser, devenir y existencia

El rostro de la *Lógica* de Hegel es doble. Al principiante se le ofrece como un sistema de formas y leyes secas. Todo tiene un aspecto abstracto, extraño a la vida. Hay en esto una semejanza con la gramática, que sólo llega a estar viva para el espíritu que en ella reconoce la lengua viviente. Pero reconocer al mundo, a la vida y al espíritu en la *Lógica*, es más difícil. "Sólo se levanta la Lógica ante el espíritu subjetivo, a partir del profundo conocimiento de las otras ciencias; no como un universal abstracto, sino como lo universal que en-

cierra en sí el reino de lo singular."[15] Por eso, es inevitable que el saber absoluto y de más rico contenido aparezca al comienzo con un "reino de sombra". Cuando más se presiente esto es en su "principio".

"¿Cuál debe ser el principio de la ciencia?" En esta pregunta se contiene la totalidad del pensamiento sistemático. Siempre se ha buscado algo objetivamente primero e inmediato, puesto que lo mediato ya sería secundario. Pero tan pronto como se aclara el sentido propio de tal exigencia, se ve que en un todo entendido como omnilateral vínculo (como sistema o mundo) es imposible ese primer incondicionado, "porque no hay nada —nada en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea— que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de tal modo que estas dos determinaciones se muestran como no separadas y como inseparables, y aquel contraste, como una nada".[16]

Con el lenguaje conceptual de hoy se diría que lo inmediatamente dado no es lo objetivamente inmediato. Con Hegel esta relación adquirió carácter intuitivo mediante la relación entre fenomenología y lógica. Lo inmediato de la *Lógica* (el principio) es lo mediato (lo alcanzado) del proceso íntegro de la *Fenomenología* (su fin). Pero, además, se muestra que, dentro de la misma *Lógica*, el principio sólo puede regir como tal, de un modo provisional y que en el curso de la investigación se le aparece como algo mediato; inclusive se advierte que esta mediación atraviesa todo el sistema y sólo se apacigua en el miembro final.

Pero, de esta manera, el todo se presenta de antemano como un movimiento circular "en el que lo primero llega a ser lo último y lo último lo primero".[17] La justificación de lo que se ha puesto en el "principio" no está en él, es decir, en esta primera posición, sino en el proceso, que es lo único

[15] III, 47.
[16] III, 60 y s.
[17] III, 65.

que exhibe lo que propiamente había en el principio. Por tanto, lo "inmediato" no es más que una expresión de la reflexión, que únicamente expresa la oposición a la mediación y no su propio ser mediato. Pero cuando en él se reúnen ambos momentos, su diferencia tiene que desaparecer y por eso el concepto de lo inmediato no la expresa. Sólo podría expresarlo algo simplemente positivo, sin resonancias de aquella oposición. "En su verdadera expresión esta simple inmediatez es, por tanto, el puro ser", es decir, "el ser en general... sin ulterior determinación o plenitud",[18] pues en semejante universalidad abstracta no es más que el Algo en general, una pura positividad.

Pero, por otra parte, este principio es eminentemente negativo. Visto desde las determinaciones sucesivas, es la carencia de toda determinación, la nada. Por eso tiene ahora un aspecto en sí mismo tornasolado o dialéctico. Así como metódicamente el principio es la contradicción de la inmediatez mediata, también por el contenido será la contradicción de un ser que no es. Sobre esta dialéctica del principio —que es un modelo de toda la siguiente— se pone un particular acento. Hegel la ha propuesto con dos concepciones: como dialéctica del principio mismo y como dialéctica del ser y de la nada. Por su contenido, ambas coinciden porque, en parte, ambas proporcionan lo mismo; pero por la construcción conceptual difieren de modo fundamental y ofrecen perspectivas diferentes.

El primer camino es el siguiente: "No hay nada y debe ser algo. El principio no es la pura nada, sino que es una nada de la que surge algo: por tanto, el ser ya está contenido en el principio. El principio contiene al ser y a la nada: es la unidad de ambos, o también, es un no-ser que al mismo tiempo es ser y un ser que al mismo tiempo es un no-ser." Pero, puesto que el principio se refiere a lo que sigue, el ser y la nada se tendrían que distinguir en él. "Es un

[18] III, 62 y s.

no-ser que se refiere al ser como a algo diferente: lo que principia todavía no *es*, sino que se encamina al ser." Pero ya es algo, pues de otro modo no sería principiante alguno. "Los contrarios, el ser y el no-ser, están en él inmediatamente reunidos; es decir, el principio es la unidad indiferenciada de ellos." Resulta, pues, que en él no sólo se halla la contradicción del ser y del no-ser, sino también la de su diferencialidad y no diferencialidad. El principio es la "identidad de la identidad con la no-identidad".[19]

En esta dialéctica del principio el acento recae en la reflexión en sí. La otra dialéctica, la de contenido, procede sin preocupaciones metodológicas. Supone que la oposición entre el ser y la nada reside en el principio y pretende mostrar, también realmente, su diferenciación. Adviértase que el puro ser no tiene, en general, ninguna determinación, puesto que "es la pura indeterminación y el vacío". Cualquier determinabilidad ya sería una diversidad, sea "dentro de él" o fuera de él. Ambos casos son imposibles, pues aquello por lo cual el ser tendría que diferenciarse ya sería algo que es. Se desprende, pues, que en el ser no se puede intuir ni pensar nada, lo que significa que el ser es la nada.

¿Y qué ocurre con la nada? Hay en ella la misma carencia de contenido, la misma falta de determinaciones y diferenciaciones. Hay un vacío en el intuir y pensar. No es posible hallar su diferencia con el ser, que se había admitido sin discusiones. Ambos, el ser y la nada, sólo se pueden bosquejar negativamente, y las negaciones con que esto acontece son las mismas. "Por eso, la nada es la misma determinación —o quizá la misma falta de determinaciones—, es decir, lo mismo que es el puro ser." [20]

Esta primera dialéctica de contenido, ofrecida por la *Lógica*, es por completo simple, formalmente transparente y en sí misma sin dificultades fundamentales. Sin embargo, intro-

[19] III, 68.
[20] III, 78.

duce al pensamiento, de un golpe, en el abismo de lo Absoluto mismo. "La proposición: el ser y la nada son lo mismo, se le presenta a la representación o al entendimiento como tan paradójica que quizá no la tomen en serio. En efecto, ese principio es de los más duros que se puedan pensar, puesto que el ser y la nada son una oposición en toda su inmediatez, es decir, fuera de alguna determinación que ya contenga su relación con otra." [21] Cualquier otra oposición parece ser superable; pero "en el ser y la nada, al contrario, la diferenciación está en su carencia de fondo y, justamente por ese motivo, no está en ninguna diferencia, pues ambas determinaciones tienen la misma falta de fondo".[22]

Pero al pensamiento se le exige que piense la identidad entre el ser y la nada como algo positivo y que acuñe su concepto. Sólo podrá lograrlo cuando haya podido mostrar en ambos algo de común y positivo. Ahora bien, tal cosa es muy posible; pero no puede ser mostrada directamente en el ser y en la nada, sino en su dialéctica, pues dialécticamente no se puede decir que el ser sea la nada, sino, únicamente, que el ser se ha ofrecido como una nada y que, al mostrarse así, se ha convertido en ella. "Lo que la verdad es, no es el ser ni la nada, sino que el ser se ha transformado —no se transforma— en la nada y la nada en el ser." De esta suerte, el acento ya no recae en su dualidad y contrariedad, sino en lo común entre ambos, es decir, en el tránsito —naturalmente entendido en su significación intemporal—, en algún momento de las conexiones, del fluir, del movimiento, del continuo, o sea en algo que es positivo en sentido eminente.

Si ahora preguntamos ¿qué es la "verdad" del ser y de la nada? no podremos responder con ninguna de las anteriores determinaciones. La verdad no está en su "indistinción (identidad) ni en su diferencialidad (no identidad), sino —como es manifiesto— en un tercer elemento que los reúne,

[21] VI, 171.
[22] *Ibíd,* nota.

es decir, en algo que literalmente no sólo es la coexistencia de lo realmente contradictorio (ser y nada), sino también la identidad de su identidad con la no-identidad. Es algo en el que tanto se conserva la identidad como la no-identidad. Luego, la verdad del ser y de la nada consiste en que "inmediatamente cada una se oculta en su contrario".[23]

Semejante algo nos es muy conocido. Está en el antiguo y sabido concepto del "devenir". Los presocráticos lo habían caracterizado como el doble movimiento de la "generación y la corrupción", esto es, como tránsito del no-ser al ser y del ser al no-ser. Heráclito llamaba al devenir "camino hacia arriba" y "camino hacia abajo". Y fue el primero en reconocer y afirmar la identidad entre ambos caminos: el nacimiento y la muerte constituyen, al mismo tiempo, uno y el mismo devenir. No son dos procesos, sino uno: el morir del uno es el nacer del otro. Desde un punto de vista objetivo, ya está aquí contenida toda la dialéctica del ser y de la nada; pero con Hegel es preciso trasponerla a lo intemporal y esencial. La única forma posible, y por eso necesaria, que parte de la propia subsistencia del ser y de la nada —es decir, la forma categorial por la cual existen como categorías de lo Absoluto— está en ese mutuo tránsito, que al pensar representativo se le presentaba como imposible y gravosa exigencia. "Su verdad es este movimiento del inmediato ocultamiento de uno en el otro, es el devenir, o sea un movimiento en el que ambos, el ser y la nada, son diferentes, pero por una diferencia que también se ha resuelto inmediatamente." [24]

Este primer camino intelectual, en sí perfectamente cerrado, es sumamente instructivo para el objeto y la marcha dialéctica de la *Lógica*. Hegel la ha pertrechado con un prolijo comentario de notas que, como los añadidos de Henning a la *Enciclopedia*, constituyen un material peculiarmente adecuado para una introducción. Sobre todo son orientadoras

[23] III, 79.
[24] III, 79.

por la multilateral iluminación que, desde dominios concretos de problemas, arrojan sobre categorías en apariencia abstractas. Sólo destacaremos algo de ellas.

"El devenir es el primer pensamiento concreto y, con ello, el primer concepto con respecto al cual el ser y la nada son abstracciones vacías." [25] Éstas siempre son ambiguas y conducen a ciertos "razonamientos" que desembocan en sutilezas sofísticas. Sería, por ejemplo, un juego trivial el traslado carente de cuidados y desarrollos, de la identidad entre el ser y la nada a las cosas empíricas: si se la llevara, por ejemplo, a los "cien táleros de mi activo" —para los que el ser o el no ser constituyen, como es manifiesto, una diferencia esencial— tal identidad sería risible. El entendimiento que argumenta de este modo es llamado "sano"; pero, en lugar de ser "el sano" entendimiento del hombre, lo es de sus sutiles abstracciones, puesto que, sin advertirlo, cambia el sentido de la proposición. En efecto, desplaza la significación del puro ser al "ser determinado" y el de la pura nada al de una "nada determinada". Es natural que de este modo no rija la identidad.[26] Semejante razonamiento es una sutileza sofística "basada en supuestos infundados". "Pero llamamos dialéctica al movimiento altamente racional en el que las cosas que parecen ser absolutamente separadas se interpenetran por sí mismas a través de lo que ellas son y en donde el supuesto se anula. La inmanente naturaleza dialéctica del ser y de la nada está en el hecho de que ella muestra su unidad, el devenir, como la verdad de ellos." [27] Aquí se exhibe con toda claridad el modo como Hegel entiende la dialéctica. Es dialéctica de la cosa: el pensamiento sólo coopera y la cosa sólo se agota en él cuando éste se eleva hasta ella.

El "devenir" es la forma fundamental de todo ser superior. Movimiento, vida, despliegue espiritual, acción, historia, todas

[25] VI, 175.
[26] III, 82 y s.
[27] III, 108.

tienen implícita la categoría fundamental del devenir. A estas formas superiores Hegel las llama "profundizaciones del devenir",[28] y desde ellas es posible medir, mirando hacia atrás, la importancia de la categoría fundamental. De particular interés es la luz que arroja sobre la estratificación de las categorías. En las superiores, por su compleja estructura, se muestra claramente un retorno de las inferiores; pero éstas sólo son momentos. En su retorno, las categorías inferiores se transforman también: a través de nuevos momentos se convierten en algo diferente y más alto. Esta circunstancia expresa claramente una legalidad categorial que domina el sistema de la *Lógica*.

También el concepto de Dios se ilumina con particular luz, lo cual es algo de suyo comprensible, puesto que todas las determinaciones que desarrolla la *Lógica* son categorías de lo Absoluto. El hecho de que la nada, al lado del ser, sea la "segunda definición de lo Absoluto" [29] significa que Dios es y no es, y que su verdadera esencia está, por consecuencia, en la unidad de ambos, es decir, en el devenir. Éste, entendido como devenir del mundo, es la ley del despliegue propio de su esencia, y significa la vitalidad originaria que en sus grados superiores llega a ser conciencia, autoconciencia, ser espiritual. Si Dios fuese entendido como mero ente carecería de vida, sería una inmóvil sustancia, como la de Spinoza. Y no se podría ver cómo, a partir de ella, se podrían entender la vida, la conciencia y el espíritu. Así concebida, semejante exigencia se muestra como un equívoco vulgar.

Sin embargo, los venerables pensadores de la Edad Media han dirigido toda su perspicacia ontológica a probar que Dios "es"; pero, a veces, sintieron como una exigencia probar también que "no es". El famoso argumento ontológico encubre esta situación mediante un concepto de existencia concebido demasiado estrechamente. La "existencia" debería co-

[28] VI, 177.
[29] VI, 169.

rresponder a las formas secundarias, a los entes particulares y determinados en su peculiaridad. Pero el sentido de la argumentación se refiere, no obstante eso, a la determinación fundamental, al ser en general. Hegel la rehabilitó, cada vez que alude a ella, contra el ataque kantiano, atendiendo al sentido de esta determinación fundamental. La primera tesis de su *Lógica*: lo Absoluto es ser, es la del argumento ontológico. Pero la segunda tesis: lo Absoluto es nada —en la que Hegel creía reconocer el nirvana de los hindúes—, no es, sin embargo, la aniquilación de la primera. La contradice, es cierto; pero tal contradicción es real en la esencia de Dios. Sólo así Dios es vivo, creador, fuerza y espíritu. "Luego, en Dios mismo, la cualidad, la actividad, la creación, el poder etc., contiene esencialmente a la determinación de lo negativo: son un producir de algo diferente."[30]

Según esto, el argumento ontológico tiene y no tiene, al mismo tiempo, razón. Tiene razón en lo que prueba, no la tiene en lo que desaprueba. Es verdadero y al mismo tiempo falso, pues sólo es la mitad de la verdad. Sus críticos siempre piensan que el argumento demuestra demasiado; pero el error está más bien en que demuestra demasiado poco. La verdad está en que Dios es al mismo tiempo la unidad del ser y del no-ser, su diferencia y no-diferencia, lo cual significa que Dios es el devenir del mundo, el continuo proceso de la creación de todas las cosas. De esta manera, se traslada lo que rige para Él a las cosas finitas. Lo creador conserva todavía en sí, a lo largo de toda su línea, la determinación fundamental de que procede. Mientras el "sano" entendimiento humano separa, temeroso, el ser del no-ser y cree que todo ente está amenazado por su mero contacto con el no-ser, para el pensar especulativo, en cambio, rige el principio según el cual "nada hay en el cielo o en la tierra que no contenga en sí mismo a los dos, al ser y a la nada".[31]

[30] III, 81 y s.
[31] III, 81.

De este modo se resuelve toda una serie de antiguos problemas, que en todo tiempo fueron objeto de las sutilezas "dialécticas". El principio *ex nihilo nil fit*, con el que se piensa detener todo auténtico devenir, se muestra como una "tautología sin contenido".[32] Dicho principio es justo cuando se lo aplica a la nada absoluta y aislada; es falso cuando se lo refiere al predicado de la nada que completa y acompaña todo ser. Pero si se considera que "jamás en el cielo y en la tierra" existe una nada aislada, carece de objeto y es falso para el mundo real.

En forma más concreta se muestra lo mismo en la "dialéctica hostil al principio del mundo... por la cual se debería probar la eternidad de la materia". Esta "dialéctica común" dice: "nada puede comenzar, ni en tanto es algo ni en tanto no es... Si el mundo o algo debiera comenzar, tendría que comenzar desde la nada; pero en la nada no hay comienzo, es decir, la nada no tiene comienzo, puesto que éste tiene implícito un ser, y la nada no contiene ser alguno".[33] La consecuencia es palpable. Pero ¿qué ocurriría si la nada contuviese un ser? ¿Qué sucedería si el mundo "comenzara" porque hay algo que tanto es como no es? La situación cambiaría repentinamente. Y lo que al mismo tiempo es y no es, no es sino el devenir mismo, que es justamente lo positivo de todo principio.

Es cierto que en el devenir el ser y la nada "desaparecen"; pero, sin embargo, están claramente contenidos en él. O también: ambos retornan en el devenir como momentos suyos, pero con una configuración a tal punto cambiada que cada uno de esos momentos expone más bien una peculiar forma de la unidad entre el ser y la nada: el nacer y el morir. Por tanto, la dualidad entre el ser y la nada se conserva en su unidad (en el devenir) "como dos unidades

[32] III, 80.
[33] III, 106.

semejantes". Y el contraste originario se repite como contraste en la dirección del devenir: de la nada al ser y del ser a la nada. Pero tal oposición no impide que ellos —según el principio de Heráclito— sean lo mismo; es decir, no dos movimientos sino uno. "Ambos son lo mismo; devenir, y también estas direcciones tan diferentes se interpenetran y paralizan recíprocamente."

Para Heráclito, que entendía el proceso en sentido temporal y material, esta identidad significaba algo concreto y por completo palpable, es decir, que siempre el nacer de una cosa es, al mismo tiempo, el perecer de otra, y a la inversa; que, por tanto, la dirección del proceso es relativo a la correspondiente determinación y que por eso el camino, en apariencia doble, sólo es uno, o también, que todo devenir es el tránsito de uno al otro. Para Hegel, que está mucho más acá de cualquier determinación y particularidad, la cosa reside en otra parte. No se extiende hasta las cosas y el proceso temporal. Las dos direcciones tienen que presentarse de otro modo, a partir de su propia esencia, es decir, dialécticamente: desde el análisis de los "momentos" del devenir. "Uno es el perecer: el ser pasa a la nada; pero ésta es también lo contrario de ella misma: tránsito al ser, nacer. Tal nacer es la otra dirección; la nada pasa al ser, pero éste se supera también a sí mismo y es más bien el tránsito a la nada: es perecer."

Aquí se ve muy claramente el modo de trabajar de la ley formal de la dialéctica. Al mismo tiempo se presiente lo interior o la particular estructura de las relaciones para las que sólo existe una dialéctica del devenir, que únicamente puede ser captada en la constitución particular de sus momentos. El devenir material, en cambio, es un caso especial. En él es muy visible la identidad entre el nacer y el perecer; pero su ley no reside en la visibilidad, sino en la esencia de las dos direcciones mismas. "Ellas no se superan recíprocamente, es decir, una no es exterior a la otra,

sino que cada una se supera a sí misma y es, en sí misma, lo contrario de ella misma." [34]

El grado siguiente es la "existencia" —una nueva forma del ser en la que el tránsito desaparece y se repone en la calma del ser. A este paso Hegel lo llama la "superación del devenir", entendido en su doble significado de ocultar y conservar. Los momentos se conservan todos, pero cambiados, como si fuesen algo nuevo; todavía pueden ser reconocidos, pero con otra determinación. Lo que se oculta es el mismo devenir sin tregua. Dialécticamente esta circunstancia se presenta de tal modo que el devenir, al superar sus momentos (el ser y la nada) se supera a sí mismo. Cuando los momentos se ocultan, se oculta el devenir; pero puesto que éste es "inquietud sin reposo", al ocultarse se condensa en "un calmo resultado".

También en dicho resultado perdura el contraste entre el ser y la nada, pero no con la dinámica del nacer y del morir. "Según su devenir, la existencia es, en general, ser con un no-ser", porque es un ser determinado, y la determinación la diferencia del puro ser del principio.[35] En cuanto determinada, la existencia es cualidad y en ésta se introduce la nueva unidad del ser y el no-ser: realidad y negación, es decir, la determinación cualitativa, entendida como contenido del ser y como limitación, distinción o exclusión del ser otro. "La cualidad, en tanto rige distintamente como entitativa, es realidad; en cuanto está afectada por una negación es negación en general, es decir, también una cualidad, pero una cualidad tal que tiene el significado de ser una carencia y que luego se determina como confín o límite." [36]

Aquí encuentra su lugar el principio de Spinoza *omnis determinatio est negatio*, que es de "infinita importancia",

[34] III, 109.
[35] III, 113.
[36] III, 115.

siempre que lo negativo, en el sentido cualitativo, no sea tomado como lo definitivo.[37] Constituye el momento de la distinción de la existencia. Pero esta distinción consiste en un algo que se opone a otro algo. Por eso le es también externa. Lo que está presente es "la existencia, no entendida como existencia indiferenciada, como el principio, sino como volviendo a ser igual a sí misma por la superación de lo diferente, es decir, la simplicidad de la existencia, por medio de esta superación. Tal ser superado de lo diferente es la propia determinabilidad de la existencia; es el ser-en-sí: la existencia es existente, es algo".[38]

Puesto que la diferencia es ya negación, tenemos en su superación una negación de la negación, por tanto algo "real", o como Hegel dice: "la relación simplemente entitativa hacia sí mismo". Si se reflexiona sobre las formas más altas de lo existente, sobre lo viviente, lo pensante (el Yo), etc., será fácil imaginar qué es este "ser-en-sí". Sólo es abstracto en su forma fundamental, categorial y pura; pero el carácter de lo positivo, entendido como resultado de la negación negada, conserva muchos de sus vestigios en el vacío lógico. Sigue siendo lo determinante de la relación "del algo y lo otro" y, en el retorno del devenir, se mantiene como "variación", en la que nos sale al encuentro un "devenir ya concreto y devenido".

5. Finitud e infinitud

Lo existente, entendido como el algo que se opone a otro algo es lo finito. Con esta definición se inicia una investigación que debe considerarse como la parte más brillante de la *Lógica* hegeliana y la obra maestra de su dialéctica. Al mismo tiempo, en este capítulo Hegel desarrolla

[37] III, 117.
[38] III, 120.

desde sus fundamentos las bases para la concepción del mundo de su sistema. La finitud misma es algo negativo y lo positivo en ella es lo infinito. Pero entre las categorías de lo Absoluto, lo infinito es la que expresa del modo más adecuado su carácter más propio y fundamental — tanto que desde antiguo se ha identificado lo infinito con lo Absoluto y que las épocas más diferentes se han aferrado tenazmente a esta identificación. Semejante concepción tradicional es también la de Hegel, pues todas las otras determinaciones sólo son determinaciones condicionales de lo Absoluto, "mientras que lo infinito significa, sin más, lo Absoluto".[39] En Hegel, como en Plotino y otros, esta concepción se apoya, en última instancia, en un juicio de valor, según el cual lo finito y perecedero —justamente en virtud de su finitud— es menos valioso. Con frecuencia ha bastado esta observación para que signifique una nada en general. Y puesto que el hombre, por la forma de su existencia, está ligado a las esferas de la finitud, lo infinito tiene que mostrársele aureolado por el brillo de lo sublime.

"Algo y otro": he aquí la relación de que parte el pensamiento. Ambos son existentes, ambos son algo y ambos son otro. "Pero esta mismidad de las determinaciones sólo concierne a la reflexión externa, a la comparación entre ambos; mas como lo otro es puesto al principio, estará por sí mismo en relación con el algo, pero también por sí mismo fuera de él." [40] Ahora bien, lo otro es lo negativo del algo existente, es decir, su "no-existencia". Pero, puesto que está referido al algo, este se conserva en su no-existencia. "Es esencialmente uno con él y esencialmente no-uno con él."[41] Semejante estar contenido y, al mismo tiempo, separado de él, es cierta relación, que imprime para los dos miembros un especial carácter categorial del ser: el "ser-para-otro".

[39] III, 147.
[40] III, 123 y s.
[41] III, 124.

Lo que se opone a esta determinación es el "ser-en-sí", que formalmente expresado es "la relación con él mismo, frente a su relación con otro; es la igualdad consigo mismo, frente a su desigualdad".[42] Expresado por el contenido, se dirá que lo que es en-sí necesita absolutamente no ser para-otro, y que lo que es para-otro no es en-sí. Por cierto ambos pueden coincidir. La *Fenomenología* ha proporcionado toda una serie de ejemplos de semejante mutua divergencia: el objeto en sí siempre se mostraba como diferente a lo que para la conciencia, y la concordancia sólo se establecía posteriormente.

Ambas categorías, ser para-otro y ser en-sí "constituyen dos momentos del algo". Este par de conceptos se entrecruza con los del "algo y lo otro". Algo y otro son al mismo tiempo ser-para-otro y ser-en-sí. Esto es lo idéntico en ellos. Al mismo tiempo se conservan aquí las antiguas categorías fundamentales del ser y de la nada. El ser-en-sí es para el algo el lado del ser; el ser-para-otro —entendido como relación con su no-existencia— es el aspecto del no-ser. La relación entre ambos constituye una estructura reconfigurada, una estructura categorialmente nueva: el modo según el cual el ser y el no-ser se conservan en lo existente difiere del devenir. Y puesto que el carácter categorial del existente no consiste más que en la relación de sus momentos, el análisis de esta relación será el análisis propiamente dicho de la existencia.

"En cuanto algo es en-sí, se sustrae al ser-otro y al ser-para-otro" y "en cuanto algo es en otro o para-otro, se sustrae al propio ser". Tal es la oposición de los momentos. Pero, por otra parte, lo que es algo en-sí, es también "fuera de él", a saber, para-otro. "Tal cosa conduce a una ulterior determinación. El ser-en-sí y el ser-para-otro son al principio diferentes; pero si algo tiene en él lo mismo que es en sí, y a la inversa, si lo que es como ser-para-otro es tam-

[42] III, 125.

bién ser-en-sí, habrá una identidad del ser-en-sí y del ser-para-otro, según la determinación que el algo mismo es uno y el mismo de los dos momentos; por tanto, son en él inseparables." [43]

También en este caso, lo formal de la definición puede engañar fácilmente sobre su sentido, que es más amplio, y que no es posible agotarlo con la esfera todavía sin contenido de la existencia. Sólo es patente en el retorno concreto, por ejemplo, en la dialéctica de lo "externo y lo interno", que ya emergía en la *Fenomenología*, o en la del concepto y la realidad. Pero, sobre todo, su juego interno llega a ser muy claro en la pregunta por la "cosa en sí". Kant la había tratado como una mera cuestión gnoseológica y se satisfizo con negarle su "cognoscibilidad". El supuesto para ello fue que el "fenómeno" es fundamentalmente diferente de la cosa en sí. Para Hegel, en cambio, el problema es ontológico.[44] Ser-en-sí y fenómeno son categorías de lo Absoluto, puestas en mutua correlación. Pues el "fenómeno", tal como es, es "para nosotros" (para el sujeto); por tanto, es un simple caso especial del ser-para-otro. Ahora bien, si ser-para-otro fuera, por esencia, indiferente al ser-en-sí, la tesis kantiana seguiría siendo justa y se debería llevar la cosa en sí a una sublime trascendencia, no alcanzable por el conocimiento. Pero se ha mostrado que no es así, sino que todo lo que es algo "para" otro tiene que ser, por lo menos en general, algo en sí, puesto que tiene que ser "en él" lo que es para-otro. De esta manera, en el ser-para-otro siempre está contenido el ser-en-sí. O, dicho con lenguaje de Kant: en el fenómeno siempre está dada la cosa en sí, y no se puede conocer el fenómeno sin conocer algo de ella. El fenómeno es justamente la manifestación de la cosa

[43] III, 126.

[44] Para evitar equívocos, adviértase que el mismo Hegel ha designado a la lógica del ser y de la esencia, con toda precisión, como "ontología"; *cfr.* III, 55.

en sí, y a la inversa: la cosa en sí es lo que se manifiesta en el fenómeno.

Hegel lo expresa a su modo así: "Se dice que las cosas son en sí cuando son abstraídas de todo ser-para-otro; es decir, cuando, en general, son pensadas sin determinación alguna, como un no-ser. Por cierto que en este sentido no se puede saber qué es la cosa en sí, puesto que la pregunta por el qué, exige que se proporcionen determinaciones; pero si la cosa que por exigencia tendría que proporcionarlas debe ser al mismo tiempo en-sí, es decir, sin determinaciones, se pone en la pregunta, sin pensarlo, la imposibilidad de la respuesta, o sólo se dará una respuesta por completo absurda." El error reside en la captación del concepto del ser-en-sí que, al estar únicamente determinado por el problema del conocimiento, es insuficiente. Pero este concepto, como cualquier otra determinación del ser, es una categoría absolutamente ontológica. Si se la concibe como tal se ve que entre ella y su correlato, es decir, el ser-para-otro (fenómeno), impera una relación siempre ontológica e indisoluble. Cuando se prescinde de semejante referencia se hace de la cosa en sí aquella "noche de lo Absoluto, de la que sólo se sabe que en ella todo es uno". "Se sabe muy bien lo que hay en *estas* cosas en sí; como tales no son más que vacías abstracciones, desprovistas de verdad. Pero lo que en verdad es la cosa en sí, está expuesto en la *Lógica*." [45]

Desde Kant se ha introducido la infinitud (totalidad) en la cosa en sí, mientras que la finitud reside en el fenómeno: por eso, en esta aclaración de la relación entre el ser-en-sí y el ser-para-otro, ya está la dialéctica de lo infinito; pero todavía carece de su propia forma. Un paso más y se tropieza con otro par de conceptos: "determinación y cualidad".

El vocablo determinación significa aquí algo más que mera determinabilidad, que constitución especial de algo,

[45] III, 127.

que cualidad general. En la mencionada relación de los momentos, la determinación corresponde al lado del ser-en-sí y la cualidad al lado del ser-para-otro; aquélla es lo interno, ésta es hacia afuera. "La determinación es la determinabilidad afirmativa, como el ser-en-sí, al que el algo se adecúa en su existencia frente a su entrelazamiento con lo otro, por el cual sería determinado * y al mantener su igualdad consigo mismo la hace valer en su ser-para-otro." [46] Pero sólo se llega al fondo de la cuestión cuando se atiende al doble sentido de la palabra "determinación" que Hegel emplea aquí: junto al simple significado ontológico de *determinatio* —que según el principio de Spinoza es negación— surge el sentido teleológico de destino, de "destino para algo", lo cual ya no es, en manera alguna, negativo, sino de hecho una "determinabilidad afirmativa". Esto es muy patente si se observa que Hegel apela como ejemplo al "destino del hombre", es decir de la "razón pensante". Y el disfraz cae por completo cuando este término aparece en la aclaración del concepto "deber ser". "Pero este mismo destino sólo es un deber ser; es decir, con el contenido que está incorporado en su en-sí, es en la forma del ser-en-sí en general, frente a la existencia no incorporada en él." El destino (*Bestimmung*) se opone, por tanto, a una realización, y ambos constituyen el ser-en-sí del algo. De esta suerte se transparenta la metafísica teleológica de lo Absoluto. En esta parte de la *Lógica* y en medio de la marcha objetiva de la dialéctica irrumpe la concepción sistemática. El deber ser desempeña un papel conductor entre las categorías del ser, de otro modo intactas, aunque su importancia esté al comienzo encubierta.

* En el texto dice *unbestimmt würde* = sería indeterminado; pero es evidente que se trata de una errata por *bestimmt würde* = sería determinado. Y en efecto, tal es la versión que encontramos en la edición de Hermann Glockner, *Hegel, Sämtliche Werke,* IV, 140. Stuttgart, 1928. *(N. del T.)*

[46] III, 130.

Desde aquí se está en situación de entender mejor la diferencia entre la determinación y la constitución cualitativa de un existente. "Cuando algo se concibe en el influjo y las relaciones externas, está constituido así o de otro modo." En la "determinación", la relación externa es contingente. "Pero es cualidad del algo abandonar esta exterioridad y tener una constitución." Lo dicho se aclara aun más con el concepto de variación, a cuya esencia pertenece que lo que cambia aparezca en lo que permanece idéntico. La variación propiamente dicha sólo corresponde, en general, a la constitución cualitativa de un existente y no a la determinación, que reside en su ser-en-sí. "Ella es en el algo lo que llega a ser un otro. Éste mismo se conserva en la variación, que sólo concierne a esta inauténtica superficie de su ser-otro y no a su determinación."

Hegel llevó esta relación a su colmo: "Según su determinación el algo es indiferente a su constitución cualitativa." Pero, por otra parte, la identidad del ser-en-sí y del ser-para-otro se mantiene en la indiferencia. El primero se manifiesta en el segundo y de tal suerte se supera la indiferencia. "La determinación se convierte por sí misma en constitución cualitativa, y ésta en aquélla." Tal cosa se explica por la anterior dialéctica del ser-en-sí: "en cuanto lo que es algo en-sí está en él, será afectado por el ser-para-otro. La determinación como tal está abierta a la relación con otro".[47] Luego, el ser-en-sí acepta lo negativo del ser-otro; es decir, "la negación es puesta como inmanente" en el algo, "como su desenvuelto ser interior".[48] La relación externa del algo y su otro es, en el fondo, una relación íntima entre el algo en-sí y lo otro en-sí. "El algo se refiere, desde sí mismo, a lo otro, porque el ser otro está puesto en él como su propio elemento."

El sentido de esta interioridad se muestra en el fenómeno

[47] III, 131.
[48] III, 132.

del "límite". Pertenece al en-sí de algo el hecho de ser la negación de su otro, "el cesar de un otro en él". En cuanto el algo se refiere negativamente a lo otro, lo conserva, al mismo tiempo, en su ser en-sí. Pues "este otro, el ser interior de algo, entendido como negación de la negación, es su ser-en-sí". Tal nueva relación, al mismo tiempo interna y externa —limitación en sí y limitabilidad con respecto a su otro— es "el límite".[49]

Como es natural, en el concepto de límite se tiene que repetir la dialéctica del algo y de su otro. El límite es lo negativo "del algo en general", en cuanto ambos algos "se separan mutuamente" de sus otros mediante el límite. Por lo demás, éste es "al mismo tiempo el ser del algo", que tiene en él a su cualidad. Así, cuando se entiende al límite en amplio sentido, es decir, en sentido cualitativo, se podrá entender de modo positivo su peculiar situación intermediaria entre dos algos: será aquello por lo cual ambos son cualitativamente lo que son, y no son lo que no son. Por eso, rige el siguiente principio: "en su límite el algo es y no es"; o dicho más explícitamente: "el algo tiene el límite en él mismo y es algo por la mediación de lo que es también su no-ser. El límite es la mediación en virtud de la cual el algo y lo otro tanto son como no son".[50]

Lo negativo del límite, lo que ya la representación presentía con sus conceptos, es muy positivo: "El límite es el centro de ambos y en él se superan." El algo y lo otro tienen su existencia más allá de cada uno de ellos, inclusive más allá de lo que les es común, del límite. Pero en cuanto son diversos, ambos sólo son algo diferente por el límite, y puesto que la existencia de ambos es determinada, la identidad de sus límites retiene justamente en los dos "el hecho de que el algo tenga su existencia sólo en el límite" y también lo ulterior, es decir, el hecho de que el algo "igual-

[49] III, 133.
[50] III, 134.

mente se separe de sí mismo y más allá de sí apunte a su no-ser y lo exprese como su ser, trocándose, de este modo, en él".[51] Lo característico del límite está en este ir más allá de sí, y para lo que él limita, tal cosa significa un "ser fuera de sí" de la determinabilidad. "Los límites son el principio de lo que ellos limitan." El punto no sólo es el límite de la línea; la línea no sólo es el límite de la superficie, sino también sus comienzos, y el comienzo es principio.

Hegel concibe este ser principio de un modo por completo dinámico, y el sentido oculto de la dinámica es teleológico. "La otra determinación es la inquietud del algo en su límite, pues le es inmanente tener la contradicción que lo lleva más allá de sí mismo." Como ejemplo rigen de nuevo el punto y la línea, que tienen en sí la tendencia al "movimiento": son comienzos "que se rechazan por sí mismos desde sí mismos". El punto se convierte en línea cuando "se mueve en sí y la hace nacer".[52]

De esta suerte se alcanza el concepto de finitud. En la concepción de Hegel lo finito es, por decirlo así, una bomba cargada de dinamita, cuya fuerza de expansión hace estallar los límites que la encierran. La limitabilidad en general culmina aquí en la más dura contradicción interna. En el fondo es la antigua contradicción entre la determinación y la constitución cualitativa, vista en su tensión, como fuerza expansiva. "El algo, puesto con su límite inmanente como la contradicción de sí mismo, por la cual es llevado e impulsado más allá de sí mismo, es lo finito."[53]

El *pathos* de la finitud siempre ha sido visto en la caducidad y la muerte. El germen del caducar, el no ser en el ser, pertenece al ser de las "cosas", en cuanto finitas. Su

[51] III, 135.
[52] III, 136.
[53] III, 137.

verdad está en su "finalizar". El entendimiento se ciñe a esta negatividad: para él significa lo único positivo; "la finitud es... la categoría más tenaz del entendimiento", pues es "la negación fijada, entendida como en sí". Pero esta fijeza produce la apariencia de lo contrario, de lo afirmativo, y el entendimiento se atiene una vez más a lo fijo. "El entendimiento persiste en esta tristeza de la finitud cuando pone el no ser en la determinación de las cosas, haciéndolo, al mismo tiempo, imperecedero y absoluto. La caducidad de la cosa no podría perecer sino en su otro, en lo afirmativo; por eso se separa de ella la finitud; pero ésta es su cualidad invariable, es decir, la que no pasa a su otro, o sea a lo afirmativo. De esta manera es eterna." [54]

De semejante trama se desprenden, como momentos de lo finito, "los confines y el deber ser". El ser en sí de algo era su "destino" (*Bestimmung*) y la constitución cualitativa, como ser-para-otro, su "límite". Si se concibe la determinación como la interior tendencia y la fuerza de expansión —como un actual deber ser— el límite tiene en él la significación de "confín". El deber ser es la trascendencia del algo, su ir más allá de sí mismo, mientras el confín es su quedar dentro de sí mismo. Ambos son estrictamente correlativos entre sí, auténticos "momentos" de lo finito, pues sin confín el deber ser estaría ya cumplido y no sería un deber ser; pero sin éste, el confín no confinaría nada y por tanto no sería confín.[55]

"Lo que debe ser es y no es al mismo tiempo." Por eso, de modo semejante a lo que ocurría con el límite, también tiene que haber una identidad en la diversidad de los momentos. "El confín de lo finito no es un confín exterior, sino que es su propia determinación; y tanto el confín como el deber ser es lo finito mismo, es lo común a ambos, o mejor, aquello por lo cual ambos son idénticos." Expresado

[54] III, 138.
[55] III, 141.

positivamente, como relación, significa lo siguiente: "como deber ser el algo está levantado por encima de sus confines; pero, a la inversa, el algo sólo tiene su confín como deber ser. Ambos son inseparables. Algo tiene un confín en cuanto tiene la negación dentro de su determinación, y ésta es el ser superado del confín".[56]

El despliegue de la contradicción, que reside en la esencia de lo finito, se puede mostrar en la ética del deber ser de Kant y de Fichte. "Tú puedes, porque debes: semejante expresión que ha de decir tanto, reside en el concepto del deber ser, pues éste es el ir más allá del confín." El poder sólo es abstracción, es decir, la superación de lo negativo del confín. "Pero, a la inversa, también es justo lo contrario: tú no puedes, porque debes, pues en el deber ser reside el confín como tal." El no poder no sólo es la misma abstracción de la negatividad no superada en el deber ser, sino también lo que existe de manera permanente. El deber ser se mantiene encerrado en la misma finitud que su límite. El entendimiento se deja atrapar por esta relación y, de hecho, está encerrado en ella: al tropezar con un confín piensa que no se podría ir más allá de él. Pero "en esta afirmación falta la conciencia de que esto mismo, es decir, el hecho de que algo esté determinado como confín, ya significa haberlo sobrepasado".[57]

En el desarrollo de los momentos de lo finito está contenido el tránsito a lo infinito: el lado interno de algo, la determinación, el ser-en-sí, el deber ser y su expansividad, no son más que lo Absoluto revelándose a sí mismo en lo finito; no son otra cosa que lo infinito —entendido como lo otro o lo afirmativo de lo finito— irrumpiendo como negación de su negatividad. Pero así todavía no se ha alcanzado lo infinito. "Por otra parte, el deber ser es el trasponer el confín; pero es un trasponer en sí mismo sólo finito.

[56] III, 142.
[57] III, 143.

Por eso tiene su puesto y su validez en el campo de la finitud, donde mantiene el ser-en-sí dentro de lo confinado, y frente a lo que es nulo lo afirma como regla y esencia."[58]

Como ejemplo se nos propone el "deber" de la concepción kantiana, tal como allí se vuelve "contra" la propia voluntad, contra el egoísmo y el interés individual. Para Kant y Fichte el deber ser era la expresión de lo infinito en el mundo, pues le pertenece un infinito progreso; pero en la esencia de éste reside, en verdad, el no ser aquello hacia lo cual tiende. Y puesto que tal objetivo es lo infinito propiamente dicho —piénsese en la eterna "tarea" de Kant—, lo infinito le será tan trascendente al progreso como a lo finito. Por eso, Hegel remite el deber ser como tal a la esfera de la finitud, despojándolo del nimbo de lo sublime. Es propio de la esencia del deber ser —como del progreso— el existir mientras *no sea realizado*. De esta suerte, a lo largo de su avance conserva en sí mismo a su correlato categorial: al confín. Si éste se suspendiera en algún punto, lo debido se realizaría y finalizaría el progreso. Tal realización sería, pues, lo infinito propiamente dicho; pero en él tanto el deber ser como el progreso están superados.

La dialéctica del deber ser conduce a la importante diferenciación hegeliana entre la "mala" y la "verdadera infinitud".

La primera tiene la forma del progreso, que jamás alcanza su fin; es decir, en la que la infinitud propiamente dicha nunca está lograda. Y en esto, justamente, consiste su "maldad". Se la ha opuesto a la finitud; pero ella misma sigue estando en la finitud.

Tal cosa ocurre de este modo: Lo infinito se pone como opuesto de lo finito, como lo que lo trasciende. Luego, lo infinito, entendido como el ente que propiamente es, está allí, frente a la negatividad (limitabilidad) de lo finito, cuya "determinación" entitativa ha hecho estallar el límite con el

[58] III, 145 y s.

deber ser. "Lo infinito es la negación de la negación; es lo afirmativo, el ser que se ha repuesto a partir de la limitabilidad." [59] Pero de esta manera, lo infinito se ha vuelto a llevar a lo finito, a aquella posición que ya conocemos por la relación categorial entre el algo y su otro, es decir, a la relación de una mutua limitación, de la que se había mostrado que no sólo estaba extrínsecamente limitada, sino también intrínsecamente y por tanto que era ley inmanente tanto de uno como del otro. En cuanto lo "otro" de lo finito, lo infinito está limitado, con lo cual se lo torna finito, aunque lo infinito, en su ser-en-sí haya superado la finitud. Luego, está afectado en sí mismo por la contradicción.

"Frente a lo finito, al círculo de las determinaciones entitativas, a las realidades, lo infinito es un indeterminado vacío, es lo que está más allá de lo finito, lo que no tiene su ser-en-sí en la existencia, que es determinada." [60] Si lo infinito fuera el abandono de la determinación, sería sistemáticamente lo imperfecto, y en ningún caso la determinación más alta. Así lo han entendido los eleatas, y en este sentido se lo han negado al ente. Con este significado debe "ser llamado mal infinito, infinito del entendimiento, que para éste es la verdad suprema y absoluta". [61] También se lo puede denominar "infinitud negativa", puesto que "no es sino la negación de lo finito, que vuelve a nacer y que por consecuencia todavía no está superado, es decir, tal infinitud sólo expresa el deber ser de la superación de lo finito. El progreso al infinito se atiene a la declaración de la contradicción contenida en lo finito, que tanto es el algo como su otro, y es el constante proseguir del cambio de estas determinaciones que se generan mutuamente". [62]

Es, pues, un "infinito en sí mismo finito". Y esta contra-

[59] III, 148.
[60] III, 150.
[61] III, 151.
[62] VI, 184.

dicción tiene finalmente que llevarlo más allá de sí mismo, lo cual es patente cuando se analiza la esencia del progreso infinito con mayor rigor. Lo propiamente característico en él está en el sobrepasarse. Desde sí mismo, éste no conduce a fin alguno, sino sólo "a una borrosa e inalcanzable lejanía". Consiste en la "recíproca determinación de lo finito y lo infinito", en su eterno alternar, en su inquieta —por ser contradictoria— unidad.

Hegel lo caracteriza así: Si se va más allá de lo finito, creyendo alcanzarse de este modo lo infinito, en verdad sólo se llegará hasta "el vacío que trasciende lo finito". ¿Qué es aquí lo positivo? "En virtud de la inseparabilidad entre lo infinito y lo finito (es decir, en virtud de que este infinito, que está a su lado, es, él mismo, confinado) nace el límite; lo infinito, se oculta y hace su entrada lo otro de él: lo finito. Pero semejante ingreso de lo finito se presenta como un acontecimiento externo a lo infinito; y el nuevo límite, como un límite que no nace de lo infinito mismo, sino que ha sido previamente encontrado. Se recae así en la determinación precedente, en vano superada. Pero este nuevo límite es tal que ha de superarse o traspasarse. Con ello renace el vacío, la nada, en la cual nos sale al encuentro aquella misma determinación, es decir, un nuevo límite, y así al infinito." [63]

La interior contradicción sigue sin estar sistemáticamente resuelta. Se entiende así muy bien la profunda aversión de Hegel contra esta "mala infinitud", pues en su esencia reside la circunstancia de convertir lo finito en algo externo — o sea, porque en ella esta contradicción "siempre está expresada como presente" sin que se haya emprendido su superación. En el fondo con la "mala infinitud" acontece lo mismo que con "el perenne deber ser", en el cual lo que está más allá "no puede ser alcanzado, porque no debe ser alcanzado". El progreso tiene la forma de un eterno círculo que se cierra a sí mismo, y "por eso sólo es la misma cosa que se repite,

[63] III, 153.

una y la misma aburrida alternación de lo finito y lo infinito".[64] ¿Qué debe ocurrir para poder sobrepasar la "aburrida" infinitud? El modo de sobrepasar este "sobrepasar" que está presente en el progreso y que siempre vuelve a tropezar con el mismo límite, no lo puede crear él mismo. Por tanto tiene que ir más allá de ese sobrepasar mismo.

Esta exposición negativa tiene un valor lógico muy alto, porque en ella están de antemano contenidas todas las partes necesarias para la determinación de lo positivamente infinito. Tan sólo es preciso convertirla en afirmativa para llegar a su concepto. El progreso va a lo infinito; por tanto, éste ya está contenido en él. Es "la mala expresión de la unidad, tal como ella misma verdaderamente es".[65] Muestra la nulidad de lo finito; pero semejante nulidad es justamente lo infinito. Es preciso admitir lo finito dentro de lo infinito, en lugar de dejarlo fuera de él y tornarlo limitado.

El progreso se apoya en el dualismo de lo finito y lo infinito; pero éste sigue siendo en él lo "infinito tornado finito" y semejante progreso es lo "finito tornado infinito".[66] La unidad tiene que comenzar por la superación de la cualidad, y para eso ya existen las condiciones. Es necesario que caiga lo negativo de ambos momentos, y lo que en ellos hay de positivo se adaptará rigurosamente. ¿Qué le falta a lo finito? El sobrepasar los límites, que es lo que está presente en lo infinito. ¿Y qué le falta a lo infinito, tal como el progreso lo plantea? El llegar al fin, la plenitud, la integridad, la totalidad. Tal es lo que, por su determinación, tiene lo finito. El hecho de que esta determinabilidad se pueda conservar en lo infinito sólo será paradójico cuando se oponga la determinación a la infinitud, por tanto cuando lo infinito sólo sea negativamente entendido como lo indeterminado. Pero eso no pertenece, en modo alguno, al sentido afirmativo de lo

[64] III, 154 y s.
[65] III, 155.
[66] III, 158.

infinito, que difiere del de un mero marchar hacia adelante.

Los momentos del progreso conducen por sí mismos a esta síntesis. "Aquello en lo cual lo finito se supera es lo infinito, entendido como negación de la finitud, que es una existencia determinada como un no-ser. Por tanto, es la negación que se supera en la negación." [67] Pero si lo negativo niega la finitud, lo positivo de ella se tiene que conservar. Y puesto que, por otra parte, lo infinito se ha mostrado en el proceso como algo finito, rige lo mismo para él. Luego, "en ambos" está presente "la misma negación de la negación". Dicho afirmativamente: es el "retorno, a partir del vacuo fluir", a sí mismo, a la propia determinación y ser-en-sí. Y es manifiesto que en este retorno el ser-en-sí no consiste solamente en el deber ser, sino que va más allá.

A partir del proceso se puede perseguir por separado la dialéctica de los dos momentos.

1. Lo finito se supera por el sobrepasar; pero en su trascendencia tropezamos con el mismo finito: "es el movimiento completo que se cierra a sí mismo, el que llega a lo que constituía el principio". Es la reposición de lo finito. Luego, "lo mismo ha marchado junto consigo mismo, sólo que se ha vuelto a encontrar en su más allá".

2. Lo infinito recorre el mismo círculo. "En lo infinito, en lo que está más allá del límite, sólo nace un nuevo límite, que tiene el mismo destino: tener que ser negado por ser finito." También lo infinito sólo "ha llegado hasta sí mismo".

Pero si ambos han retrocedido hasta ellos mismos por la negación de lo que en ellos es negativo, serán por eso mismo diferentes de lo que eran al principio. El "movimiento" de regreso les es esencial. Es la "mediación" por la que son resultado.[68] Pues, en este círculo es "por completo indiferente el principio que se haya tomado, con lo que desaparece de por sí la diferencia que produjo la dualidad de los resulta-

[67] III, 159.
[68] III, 160 y s.

dos". En un movimiento circular el punto inicial es indiferente: el movimiento es el mismo. La infinitud afirmativa es palpable tan pronto como se considera esta dialéctica del progreso como unidad, como todo indiviso y homogéneo, tal como el progreso la ha mostrado.

Claro está que se le propone al concebir una gravosa exigencia, que demanda el máximo esfuerzo conceptual. No en vano la finitud es "la más tenaz categoría del entendimiento". La mejor ilustración de semejante tenacidad está en su repetido e inoportuno retorno a lo infinito del progreso. Y este punto muerto del pensar, por así decirlo, es el que ahora se tiene que superar. "El entendimiento se resiste tanto a la unidad de lo finito con lo infinito porque constantemente presupone el confín, lo finito y el ser-en-sí, con lo cual pasa por alto la negación de ambos, que efectivamente existe en el progreso infinito, así como también pasa por alto el hecho de que en el progreso lo finito y lo infinito aparecen como momentos de un todo y que cada uno sólo se presenta por medio de su contrario, pero también esencialmente por medio de la superación de su contrario." [69]

En el progreso la finitud y la infinitud alternan en la forma de un curso circular. Éste es uno, aquéllos son momentos suyos: ambos retroceden en él hasta ellos mismos, cada uno se apoya en el otro y se lo incorpora. Por eso, el todo tiene el carácter de los dos, pues tanto es finito como infinito, según sea el punto de partida que se haga valer como mediación. "En cuanto los dos, lo finito y lo infinito, son momentos del proceso, son en común lo finito; y en cuanto también son negados en común, tanto en él como en el resultado, éste, como negación de la finitud de ambos, se llama con verdad infinito."

De esta manera, los dos momentos llegan a tener un doble significado que les es esencial: cada uno es, por una parte, uno de los momentos, y, por la otra, es la unidad de ambos.

[69] III, 161.

Para lo infinito esto implica que la significación del "momento", con que al principio aparecía, no es su verdadera esencia, sino su rebajamiento al proceso. Pero, puesto que tal "diferencia de sí misma por sí misma" se supera en el proceso y se hace "afirmación de sí", se muestra, por esta mediación, como siendo el otro aspecto de su doble significado: como lo "verdaderamente infinito".[70]

Cuando se parte de este infinito afirmativo, el progreso muestra su aspecto inauténtico. Su imagen es, justamente, la de la línea recta, en cuyo punto límite tendría que empezar lo infinito, de tal modo que éste estaría donde ella no está. Tácitamente se ha aceptado, sin saberlo, el hecho de que también el progreso, o sea la línea, sólo puede llegar a una infinitud que tendría que haber existido de antemano. O, para expresar lo mismo con otra imagen: "Como verdadera infinitud reflejada en sí, su imagen llega a ser la del círculo, es decir, la de una línea que se debe alcanzar a sí misma, la de una línea cerrada y por completo presente, sin punto inicial y sin fin."

El carácter "afirmativo" de semejante infinito consiste en que es lo real propiamente dicho, en contraste con lo finito, que está afectado por la negación. Pero lo finito —que al entendimiento ingenuo le parece ser lo real— se muestra como lo "ideal". Aquí, en esta opuesta concepción, reside el cambio de la valoración, relativa a las cosas y a lo Absoluto, y que es propia del idealismo de Hegel. No es un idealismo de la conciencia ni tampoco trascendental, sino de las categorías lógicas y de lo Absoluto.

En esta dialéctica de lo infinito se puede mostrar la tesis fundamental del sistema hegeliano ya desarrollada. La eterna aporía de lo Absoluto consiste en que se lo ha opuesto a lo relativo y con ello se lo ha relativizado, es decir, se lo ha hecho relativo a lo relativo. Si en la anterior dialéctica se introdujesen estos dos conceptos —en lugar de lo finito

[70] III, 162.

y lo infinito—, se ofrecería en ellos el mismo progreso infinito y, en general, no se alcanzaría lo Absoluto propiamente dicho. Siempre sería relativo, tal como el mal infinito sigue siendo finito. Si se pudiese penetrar en el verdadero Absoluto, se tendría que superar el progreso, que es lo relativo y que por estar fuera de lo Absoluto tiene que serle incorporado. Es necesario entenderlo como un "momento" suyo. Tal incorporación es la que Hegel cumple de modo acabado.

Con burdo bosquejo diremos que lo Absoluto no está más allá del mundo, sino en él, o con más precisión: el mundo está en él. Su diversidad, en la que toda determinación finita se opone a otra determinación finita, en la que todo es al mismo tiempo ser-para-otro y ser-en-sí está allí como explicación de lo Absoluto, como su propia vida íntima, como el desarrollo que lo levanta hasta su autoconcepción.

Así considerada la cuestión, es clara la medida que, en este lugar, Hegel le atribuye al "ser-para-sí". La precisa significación del autoconcebirse, que en los grados más altos se vincula con el ser-para-sí, todavía no está aquí considerada. En primer término, y desde el punto de vista formal, es el resultado de la dialéctica de la infinitud: el contraponerse a sí mismo, el "regreso a sí" o la "referencia a sí mismo". Y semejante significación se presenta como simple resultado.[71] El "regreso a sí" no es otra cosa que el ser-para-otro, en el que lo otro coincide con el algo. Ambos son, literalmente, "para-sí". El ser-en-sí ha alcanzado su ser-para-sí.

6. Ser-para-sí, cantidad y medida

Las partes singulares de la Dialéctica hegeliana son de valor tan desigual como diversas estructuralmente. Los dos primeros capítulos de la *Lógica* contienen los trozos más cuidadosamente elaborados, y han de regir como representati-

[71] III, 165.

vos del todo. El que los vence está en condiciones de captar lo demás con relativa facilidad, aun cuando las realizaciones de estas partes no hayan alcanzado igual altura. Por eso, en lo que sigue, nuestra exposición se va a atener con más rigor al contenido, y sólo de modo ocasional dejará la palabra al movimiento dialéctico mismo.

La primera significación del ser-para-sí, como resultado de la dialéctica de la infinitud, es la de ser lo cerrado en sí, "el ser cualitativo completo",[72] o también "lo en sí mismo indiferenciado, y por ello lo que excluye a lo otro de sí mismo".[73] El ejemplo explícito y más próximo del ser-para-sí es el Yo. En una forma que se puede mostrar, y con un contenido afirmativo señalable, ya tenemos aquí la "presencia de la infinitud"[74]; pero esa forma todavía no se encuentra en la llana esfera ontológica de la cualidad. Aquí el ser-para-sí se muestra, en primer lugar, separado de lo externo, es decir, como negatividad con respecto a lo otro. Pero no es una simple relación límite, sino "repulsión" dinámica. El algo tenía su determinación en lo otro, tanto como en sí mismo. El ser-para-sí, como "uno", sólo la tiene en sí. Su conducta frente a los demás "unos" es de repulsión. De esta suerte, la esfera del ser-para-sí es la de la individuación y de la recíproca repulsión; es decir, es el reino de la multiplicidad o de los múltiples unos.

La plenitud de la cualidad es, al mismo tiempo, su superación y su tránsito a la cantidad, pues lo cuantitativo es un lado de la nueva relación. Cuando se prescinde del otro aspecto, del dinámico, y se concibe el mundo como la simple pluralidad de los unos, se está dentro del atomismo; cuando la atomización llega a las capas superiores del mundo espiritual, se está en el individualismo. A pesar de que Hegel rechaza de plano esa concepción, pondera el pensamiento

[72] III, 173.
[73] VI, 189.
[74] III, 175.

de Demócrito acerca del vacío, entendido como origen del movimiento, pues en esto no sólo ve el margen "para" el movimiento, sino también el principio de lo negativo, que da por resultado a lo afirmativo. Considera que en este punto, la *Monadología* de Leibniz ha seguido un camino erróneo, porque en ella el aislamiento es sistemático y excluye, en general, una conexión viviente propiamente dicha.[75]

Pero el fundamento interno y dinámico tiene su cuño particular. La repulsión es la negación del ser-para-sí. Todo lo negativo es en sí inestable, porque tiene en sí lo contrario de sí mismo. Toda multiplicidad es a su vez unidad y toda repulsión es reunión, puesto que sólo consiste en una nueva forma de la relación. Así como el choque mecánico experimenta el contragolpe de lo golpeado, y sólo entonces es un choque propiamente dicho, así también ocurre con el choque lógico. La resistencia hace que la repulsión sea lo que es, y su interior supuesto está en su tendencia contraria: la atracción. En este sentido se deben entender las siguientes proposiciones: "su repulsión es su común relación"[76]; "la referencia negativa del uno al otro sólo es un con-fundirse consigo mismo. Esta identidad, que surge de su repelerse, es la superación de su diversidad y exterioridad que, como excluyentes, debían ser afirmadas mutuamente. La atracción consiste en que los múltiples unos se reúnen en un único uno" *(Dies Sich-in-ein-Eines-Setzen der vielen Eins ist die Attraktion).*[77]

La unidad así producida es esencialmente diferente a la de los múltiples unos: es "lo uno puesto como uno".[78] La atracción y la repulsión son, pues, momentos del ser-para-sí; son la nueva forma con que el ser y la nada retornan en este grado. No coinciden con ninguna de las oposiciones an-

[75] III, 184-189.
[76] III, 190.
[77] III, 192.
[78] III, 195.

teriores; pero muestran claramente la misma fundamental relación categorial que la determinación y la constitución cualitativa, es decir, el ser-en-sí y el ser-para-otro. Lo Absoluto en su contrariedad ha alcanzado la forma fundamental, mediante la cual aparece con toda su elevada diversidad. Es cierto que la expresión dialéctica de este hecho es abstracta; pero se aclara cuando se tiene presente que también los momentos del ser-para-sí son categorías de un mismo e idéntico Absoluto, que en su escisión y multiplicación no puede tener ninguna determinación fuera de sí. "Lo uno, en cuanto se refiere a sí mismo de modo infinito, es decir como una puesta negación de la negación, es la mediación, que lo uno aparta de sí como su absoluto (es decir, abstracto) ser otro (lo múltiple) y, puesto que al superarlo, se relaciona negativamente con este no-ser suyo, será, por eso, la relación consigo mismo." [79]

Semejante uno no es, en efecto, más que lo Absoluto mismo, a saber: tal como se ha desplegado a partir del abstracto ser y de la nada, es decir, tal como se ha presentado en las diversas formas del nacer y del perecer, de lo existente, de lo finito, del progreso infinito y del ser-para-sí. Entre estas categorías suyas, el ser-para-sí es aquella en la que la exclusión y la división surgen del modo más radical. Y por eso también en ella es visible del modo más concreto la unidad del todo. Es el tipo de unidad concreta como tal, el tipo fundamental de todas las formas superiores del ser y de la unidad.

La cantidad pura es la determinación que existe con independencia "de aquello de lo cual" es determinación; por tanto, en la cantidad se ha hecho completa abstracción del sustrato de la determinación. De aquí dimana el particular carácter abstracto, el flotar en el aire, la carencia de contenido e inclusive de todo objeto visible, propios de cualquier

[79] III, 199.

determinación matemática pura. La cantidad es, pues, "la determinación que ha llegado a ser indiferente al ser; es un límite que al mismo tiempo no es límite alguno".[80] En efecto, es el límite de nada.

En la indiferencia con respecto al ser radica la alta universalidad de todo lo matemático y su ilimitada aplicabilidad; es decir, ontológicamente dicho, su adaptación a una cosa cualquiera y a cualesquiera relaciones de cosas. Tal es lo que expresa con exactitud la definición hegeliana de la cantidad; es decir, la movilidad asombrosamente libre del pensamiento en el campo de la matemática pura, por así decirlo, su despreocupación por el peso del ente, y, al mismo tiempo, la profunda y propia legalidad, la incondicionada necesidad, y la objetiva obligatoriedad que el pensamiento experimenta en este campo, como en ningún otro.

Sobre estas bases Hegel ha creado una prolija filosofía de las matemáticas, que se distingue ventajosamente de la kantiana por haber incorporado en ella el análisis superior. Ni siquiera nuestra época ha llegado a apreciarla. Su valoración exigiría una rigurosa investigación referida a las últimas cuestiones fundamentales y especulativas de las matemáticas; pero nos limitaremos a lo que importa al esquema de la *Lógica.*

La cantidad se ofrece como el primer resultado del ser-para-sí. En ella el ser ha rechazado de sí a su determinación; pero en este rechazo se conservan los viejos momentos: la atracción y la repulsión. Retornan cambiados, como continuidad y discreción. En todo *quantum* ambas son inseparables. "La determinación del *quantum* no es una determinación puesta por la cosa misma, es decir, no es una determinación tal como es en la cosa misma."[81] Por este carácter inesencial que el *quantum* tiene para la cosa, es magnitud al mismo tiempo continua y discreta, por lo cual sigue siendo una oposición interna de todas las formas cuantitativas. "Las

[80] III, 209.

[81] *Jenenser Logik* (Lasson) 14.

antinomias del espacio, del tiempo o de la materia, en relación a su divisibilidad al infinito o a su indivisibilidad, sólo consisten en la afirmación de la cantidad, una vez como continua, otra vez como discreta. Si el espacio, el tiempo, etc., son puestos únicamente con la determinación de la cantidad continua, son divisibles al infinito; pero si son puestos con la determinación de la magnitud discreta, serán en sí divididos y estarán constituidos por unos indivisibles; pero una determinación es tan unilateral como la otra." [82] La antinomia propiamente dicha y fundamental en aquellas antinomias parciales y especiales es la de la cantidad como tal. Precisamente, en la esencia de la cantidad reside el conflicto de sus momentos: de ser, al mismo tiempo, continua y discreta.

Sin embargo, ambos momentos se interpenetran. Cada uno tiene al otro en sí mismo. Lo continuo se conserva en la discreción, está en ella superado; y, a la inversa, lo discreto se conserva en la continuidad. La discreción pertenece a lo uno homogéneo, y por eso se prolonga de modo continuo.[83] Sólo se le pone un límite en el *quantum*, en la magnitud determinada, en contraste con la "cantidad" general, con lo afectado por la magnitud en general. El *quantum* es, ante todo, el número finito, y sus leyes son las de las operaciones aritméticas. La penetración de los momentos se puede asir con las manos en los resultados de estas operaciones. La pluralidad de unidades en el número entero, los sumandos en la suma, los factores en el producto, son y siguen siendo elementos discretos; pero el todo, a su vez, es unidad homogénea, número, continuo indiviso. Lo "mucho" no es algo "en sí desigual". "Por eso, muchos entes separados o discretos no constituyen la determinación como tal. Luego, este mucho coincide por sí mismo con su continuidad y llega a ser simple unidad." [84]

[82] VI, 201.
[83] III, 230.
[84] III, 253.

Con esto se abandona la esencia del *quantum* extensivo. La simple determinación del límite es la "magnitud intensiva", el "grado".

Por lo general, las magnitudes extensivas e intensivas son entendidas como opuestas y, por eso, como estados separados. Pero con esta concepción sólo se refleja la indiferencia de la determinación cuantitativa, pues en la realidad semejante separación no existe. "Así, por ejemplo, una masa es, desde el punto de vista del peso, una magnitud extensiva, constituida por una pluralidad de libras, quintales, etc.; pero es una magnitud intensiva en cuanto ejerce cierta presión, y la magnitud de la presión es simple, en un grado." Lo mismo ocurre con un grado de calor: es simple, y se lo siente como tal, aunque extensivamente se ofrezca "como la dilatación de un fluido".[85] Dicho con rigor: en el fondo está la identidad de ambas clases de magnitudes.

La "verdad" de las dos consiste en que a ellas se opone la indisoluble unidad. Trátase de una relación semejante a la que existe entre lo externo y lo interno, a la que le es esencial el hecho de no ser dos, sino una. "Por tanto, la magnitud extensiva y la intensiva son una y la misma determinación del *quantum*: sólo se diferencian porque una tiene la multitud *(Anzahl)* dentro de ella y la otra también la tiene, pero fuera de ella. La magnitud extensiva se hace intensiva, porque su pluralidad recae, en y por sí, en la unidad, fuera de la cual surge lo plural. Pero a la inversa: lo simple sólo tiene su determinación en la multitud y, por cierto, como propia de él. Lo simple tiene en sí mismo la exterioridad de la multitud, en cuanto es indiferente a las intensidades de otro modo determinadas. De esta suerte, la magnitud intensiva es también y esencialmente magnitud extensiva."[86]

El límite de la magnitud extensivamente determinada es extrínseco, superable, ilimitadamente desplazable. La serie

[85] III, 259 y s.
[86] III, 256 y s.

numérica, y con ella toda posibilidad de determinación cualitativa, va a lo infinito. Tal cosa reside en la esencia de la cantidad, y por eso retorna en ella la dialéctica de lo infinito. "Por eso, el *quantum* no sólo puede ser aumentado o disminuido hasta lo infinito; él mismo, por su concepto, consiste en este salir fuera de sí mismo." [87] Así se origina el proceso cuantitativamente infinito, la "mala infinitud" de lo que tiene grandor, y que es un caso especial del proceso cualitativo; y el alto *pathos* del pensamiento de la infinitud se ha aferrado a dicho caso especial. Lo extensivamente inmenso fue siempre objeto de religioso estremecimiento, de embriaguez del pensamiento.

Semejante conmoción sentimental alcanzó su forma más popular en el pensamiento de la eternidad. A la descripción de Haller —según la cual la eternidad está allí, "entera" e invariable, a pesar de que las medidas del tiempo más grandes que se puedan imaginar nos alejan de ella—, Kant la había llamado una "estremecida descripción" de la eternidad. Lo eficaz de ella está en el hecho de que el pensamiento no alcanza la verdadera eternidad, ni siquiera mediante sus mayores esfuerzos por "ir más allá". Es la mala infinitud, la que sigue encerrada en el proceso y a la que lo afirmativamente infinito se le sigue enfrentando.[88] Con tal ir más allá sólo se afirma que el *quantum*, al ir a lo infinito, ha traspasado su propio concepto —puesto que a éste le pertenece el límite— y por consecuencia "que el *quantum* está puesto como lo que lo contradice en sí mismo". Por eso, la relación dialéctica que nos es bien conocida por la de la cualidad, es aquí, en lo cuantitativo, mucho más fácil de captar. En el ir más allá de sí, el *quantum* llega a ser lo otro de sí mismo y se supera. "Pero se continúa en su ser-otro; pues lo otro es también un *quantum*. Sin embargo, éste no sólo es lo otro *de un quantum*, sino *del quantum* mismo; es su nega-

[87] VI, 208.
[88] III, 268 y s.

tivo, como lo negativo de algo limitado, y por eso, es una ilimitación, una infinitud." [89]

Por lo demás, el proceso se prolonga hacia dos lados: hacia lo infinitamente grande y hacia lo infinitamente pequeño. En las dos direcciones se efectúa el mismo traspaso "del *quantum* mismo". En el fondo, es las dos veces el mismo proceso y el mismo traspaso; en ambos casos, el *quantum* tiene frente a sí un "más allá de sí"; posee el destino, al cual tiende, "fuera de sí". La oposición que se ofrece con esta trascendencia deja de ser cuantitativa para ser cualitativa.

Nos enfrentamos, pues, con un traspasar de distinta índole, que comparada con la universal infinitud cualitativa, es un *novum*. "Cuando la magnitud se amplía, se diluye, al punto de no poder ser considerada; pues, al referirse a lo infinito como a su no ser, la oposición es cualitativa. El *quantum* ampliado nada gana sobre lo infinito, que, antes como después, sigue siendo su no-ser. O sea: el engrandecimiento del *quantum* no es aproximación alguna a lo infinito, puesto que la diferencia entre el *quantum* y su infinitud tiene esencialmente el momento de no ser una diferencia cuantitativa. Sólo es la expresión abreviada de esta contradicción: ser una magnitud, es decir, un *quantum*, e infinita, o sea no ser *quantum* alguno." [90] Lo mismo rige, *mutatis mutandis*, para lo infinitamente pequeño.

De este modo es fácil ver cómo la dialéctica de lo infinito se aplica ahora a lo positivo. Tal como ocurría con la dialéctica de la cualidad, para superar el proceso y la relación de aproximación, se tiene que trasponer el mismo trasponer sin fin. Pues por esencia el proceso sólo se aquieta en su plenitud, la cual es una infinitud afirmativa, una unidad del *quantum* y de lo no cuantitativo. Así se cumple el regreso a la cualidad. "El *quantum* es la cualidad superada, pero es infinito: va más allá de sí, y es la negación de sí mismo;

[89] III, 263.
[90] III, 266.

este ir más allá es, pues, en sí, la negación de la cualidad negada, la restauración de la misma." [91]

Lo importante de estas determinaciones formales no está en ellas mismas, sino en la luz que arrojan sobre la esencia de las matemáticas superiores. En la base del cálculo infinitesimal reside un concepto de infinitud, no aclarado por él mismo. La matemática práctica no necesita semejante aclaración, pues evita la contradicción de introducir en el cálculo magnitudes infinitas —por ejemplo, la diferencial entendida como un infinitamente pequeño y real—, eligiendo las que "aproximadamente" se puedan introducir sin que la falta franquee una determinada magnitud. Eso basta para sus fines. Pero en la relación de aproximación misma, la cuestión esencial queda intacta, es decir, la de saber hasta qué punto lo infinitamente pequeño puede entrar, en general, como momento de una relación de magnitud. El pensamiento filosófico no se puede detener ante tal cuestión. El cálculo tiene la "apariencia de la inexactitud"; pero lo extraño es que se produce un resultado que es "perfectamente exacto".[92]

La convicción fundamental de Hegel —y con ella se adelantó a muchas teorías modernas— es la de que aquí se trata, en última instancia, de lo "verdaderamente infinito", o como se diría hoy, de lo infinito actual. Es natural que no se lo introduzca en las operaciones numéricas; pero sí se lo introduce en el cálculo, en la legalidad que está en la base de las operaciones matemáticas.

El *quantum* como tal se supera cuando se pasa de la magnitud finita al *quantum* infinitamente pequeño. Pero tal superación no significa su aniquilación, sino, al contrario, su conservación. Más rigurosamente dicho: en él sigue existiendo la determinación de que procede. Pero esta determinación está en relación con otras magnitudes, en las que se cumple el mismo tránsito límite a lo infinitamente pequeño.

[91] III, 283.
[92] III, 285.

Por la relación en que se encuentra es —en cuanto la relación se conserva en el tránsito al límite— "una determinación de magnitud en forma cualitativa". "Así, como momento, el *quantum* está en unidad esencial con su otro, en cuanto está determinado por este otro suyo; es decir, sólo tiene significación referido a algo que está en relación con él. Fuera de tal relación es cero." [93]

En este punto, Hegel piensa objetivamente lo mismo que Leibniz, que enseñaba la conservación de las reglas propias de lo finito en lo infinito. Ya en la *Lógica de Jena* se encuentran caracterizaciones que no dejan duda alguna acerca de dicha cuestión: "En lo absolutamente pequeño la cosa no desaparece, tal como tampoco desaparece el ir más allá de sí hasta lo absolutamente grande; el desaparecer no se concibe por aumento o disminución, porque la magnitud consiste esencialmente en no ser una determinación de la cosa misma." [94] En la *Lógica* grande, Hegel alude al testimonio de la relación potencial, que ya no es *quantum* "sino esencialmente relación cualitativa".[95] Un paso más, y se llega a la ecuación diferencial. Ante las diferencias infinitamente pequeñas se pierde totalmente la significación del *quantum* en cuanto tal; "*dx* y *dy* ya no son *quanta*, ni deben tener significado de tales, sino que significan su relación; el sentido de ellas es el de ser meros momentos".[96] La diferencial por sí no es nada; el cociente diferencial lo es todo. Es la relación entre dos infinitamente pequeños; pero se trata de una determinación por completo finita, y es, para cada punto de la curva, una magnitud finita.

Desde este punto de vista, Hegel aclara los métodos de Leibniz, Newton, Carnot, Lagrange y Euler. En las tres prolijas notas [97] que ha dedicado a este tema, proporciona toda

[93] III, 289.
[94] *Jenenser Logik* (Lasson) 14.
[95] III, 299.
[96] III, 300.
[97] III, 283-379.

una filosofía de las matemáticas superiores, por cierto la primera en su género realizada de modo tan sistemático. Si se tiene en cuenta lo poco que la investigación filosófica de aquella época había valorado conscientemente este gran dominio de problemas, se podrá apreciar unívocamente, desde este punto de vista histórico, hasta qué punto tal filosofía fue justa con los llamados maestros de la ciencia matemática. Pero, cualquiera sea el punto de vista, la idea fundamental sigue siendo un hecho intelectual de primera magnitud, que nuestra época no debiera desconocer. Se percató de la circunstancia de que en todos los casos en que se emplean métodos, por los cuales las matemáticas superiores alcanzan realmente sus fines, existe efectivamente el "infinito afirmativo" —en lenguaje de hoy: lo infinito actual— con prescindencia de que el mismo pensamiento matemático tenga o no conciencia de él.

La dialéctica general de lo infinito, desarrollada en el dominio de la cualidad, muestra que siempre que un proceso va a lo infinito, la infinitud perseguida ya está objetivamente presente; pero que con el progreso no se la abarca. Según esto, también en lo cuantitativo, siempre que hay un infinito potencial está ya supuesto uno actual, porque en la base de la serie infinita ya se encuentran los valores de aproximación, y no a la inversa. En el fondo, y desde el punto de vista matemático-especulativo, el pensamiento que ha conducido a la concepción de la serie numérica, entendida como el continuo de los números reales, es el mismo; pues los "números finitos", es decir, los números expresables en relaciones de números enteros, sólo existen como raros casos especiales de números trascendentes interrumpidamente sucesivos.

Hegel considera que la plenitud de la cantidad está en la "relación cuantitativa". Aquí lo afectado por la magnitud alcanza el ser-para-sí y, con ello, va más allá de sí mismo; es decir, más allá de la "determinación indiferente".[98] Pero al

[98] VI, 212 y s.

superarse la indiferencia, nace una nueva forma, que está elevada por encima de lo cuantitativo puro, la medida: "en ésta la cualidad y la cantidad están reunidas".[99]

La separación de la constitución cualitativa de la magnitud, es abstracción. En lo real tal como está allí, es decir, en cuanto existente determinado, la separación no existe. Tal como las magnitudes extensivas e intensivas se habían mostrado como aspectos de un idéntico, con la cantidad y con la cualidad ocurre ahora lo mismo. Lo afectado por la magnitud, considerado por sí, se muestra, partiendo de la cosa, como una relación extrínseca, como una "relación inesencial". Pero el carácter extrínseco e inesencial sólo son signos de la separación, de la abstracción. Por eso, no son la verdad del *quantum*. Su verdad está en su unidad con el *quale*, es decir, con lo que en él no es cuantitativo. Y la unidad, entendida como "relación esencial", aparece en la medida.

Las formas en que ésta se realiza son, al mismo tiempo, las "diferentes esferas de la realidad natural". La medida más conocida es la que pertenece a la esfera concreto-material de las determinaciones espacio-temporales. Además, abarca las esferas del movimiento, del mecanismo, de las determinaciones físicas particulares, de las fuerzas, etc., y por último, a los tipos supremos de lo medible.[100]

Los antiguos consideraban que en la "medida de las cosas" está la esencia de ellas. Y, en efecto, en la medida se expresa ya algo de su verdad; "la concreta verdad del ser". Se encuentra aquí un vestigio de la proposición que afirma que "Dios es la medida de todas las cosas", que no es una concepción panteística, sino infinitamente más verdadera y próxima a la esencia de lo Absoluto que la tesis del comienzo, que sólo llegaba al umbral de la verdad, al establecer que "Dios es el ser". La anterior concepción, lejos de excluir esta segunda, la incluye; pero tiene un contenido más rico. La

[99] III, 395.
[100] III, 401.

cualidad y la cantidad son categorías de lo Absoluto; pero la categoría superior de la medida las rebaja a la condición de ser momentos. La razón ha presentido tempranamente que en la "medida de las cosas" se revela lo divino. "Por eso los pueblos han venerado la medida como algo sagrado e intangible." [101]

El dominio a que conduce la lógica de la medida, visto con la sobria luz de la ciencia, no es otro que el de una matemática de la naturaleza, en la que se debe mostrar el nexo entre las determinaciones de la medida con las cualidades de las cosas naturales. Coincide por tanto, con la ciencia matemática de la naturaleza, un dominio del saber para el que, según Hegel, se ha hecho mucho desde un punto de vista empírico, pero casi nada filosóficamente. El hecho de que todas las cosas tengan su medida dice todavía muy poco. Sólo cuando se ve cómo su medida arraiga en su esencia particular, se tiene lo propio de ella. Si se trata del diámetro de la tierra, de la longitud del péndulo, de la magnitud corporal del ser orgánico, la medida no consiste jamás en la simple magnitud espacial, sino que esta magnitud está en relación con otras y finalmente con todas las determinaciones de la cosa. Toda medida es, en la naturaleza, "medida específica", y puesto que no es indiferente a la cualidad, sino que ésta la determina, es "medida especificante".[102] A su esencia le pertenece ser regla, determinar la uniformidad de la cosa, tener para ella fuerza de ley.

El próximo grado está, para Hegel, en la "relación de medida" o en la "medida real". Se trata de la relación de medida a medida existente dentro de la compleja determinación de la cosa natural. La relación tonal, la "afinidad electiva" de los elementos químicos en relación a sus pesos específicos, rigen como ejemplos. Pero sostiene que sólo está "realizada" cuando es un momento constitutivo de la íntegra serie feno-

[101] III, 399.
[102] III, 408 y ss.

ménica de lo real y cuando en ella se la puede aprehender.[103]

Cuando se traspone la relación de medida se cae en lo "inmedido". Y así se repite, también en este grado, la infinitud, entendida como "mala infinitud" al mismo tiempo cualitativa y cuantitativa [104], pues lo inmedido es superación de lo medido y simultáneamente de la cosa, cuyo principio constitutivo era la medida. Pero el tránsito de semejante negativo a lo afirmativo es, al mismo tiempo, el tránsito a un grado de la lógica por completo diferente; es, en general, el paso del ser a la esencia.

7. Reflexión y esencia

El pensamiento acerca de la "esencia" es antiguo. Con anterioridad a la doctrina escolástica de la *essentia* se remonta a la teoría platónica de las Ideas. Su sentido es éste: por detrás de todo ser, con su cualidad y cantidad, hay otra cosa en la que éste se apoya, un Absoluto que no comparte el devenir del ente. El ente es manifestación de la esencia, y si se le quita la esencia se lo rebaja a la condición de la apariencia. Este pensamiento se popularizó cuando se lo hubo basado en la oposición entre lo perecedero y lo eterno, es decir, en su contraste con el ente intemporal. Desde la época de Platón se ha trazado tal oposición con el fin de ilustrar la relación de la esencia con el ser material. Por más que la vinculación de Hegel con Platón haya sido consciente, esa oposición no le bastó para el desarrollo del problema. En la lógica del ser, el devenir es uno de los muchos momentos; y con el momento de lo infinito, la serie categorial del ser queda sobrepasada: con el ser-para-sí el devenir encuentra su contraparte.

El concepto hegeliano de esencia no se orienta en el sen-

[103] III, 421.
[104] III, 452.

tido de su oposición a la temporalidad, sino que se refiere al ser en tanto es algo cualitativamente cuantitativo. No porque sólo el ser exista y la esencia no, sino porque en el ser no se ha tocado todavía su núcleo propiamente dicho. El término "esencia" afirma justamente que para todo lo visto antes existe un núcleo, algo por detrás, un algo que al tratar del ente siempre está en su base y ya supuesto; es decir, significa aquello que, en sentido intemporal, tiene que haber "sido" siempre, si es que algo "es".

Con estas determinaciones se ha de advertir claramente que tal pensamiento apunta al concepto de fundamento *(Grundes)*. No hay dificultad alguna para que en este punto de transición, al lado de la tesis fundamental de la *Lógica*, "lo Absoluto es ser", se presente la segunda tesis fundamental, "lo Absoluto es esencia", pues en ésta el ser es "superado", porque su autonomía, su apoyarse sobre sí, se muestra como una apariencia. En lugar de su autonomía surge su dependencia de la esencia, su apoyarse en ella, entendida como la esfera del fundamento. La superación se muestra con su auténtico y doble significado: como retención y elevación y, al mismo tiempo, como aniquilación.

Pero la expresión dialéctica de esta relación no carece de dificultades, pues si se tiene ante los ojos el hecho de que en el concepto del ser —en cuanto concepto de ser-en-sí— está pensada la autonomía del apoyarse en sí mismo, es patente que, en la esencia, el ser se aniquila realmente. El ser "desaparece" en la esencia, convirtiéndose en "apariencia". La expresión dialéctica caracteriza a la esencia como "reflexión", es decir, literalmente, como un repliegue sobre sí mismo.

El despliegue de lo Absoluto como ser, realizado en la serie de sus determinaciones, es regresivo, vuelto hacia sí mismo. En ello consiste la superación del ser en la apariencia. Esta superación no le es peculiar a él como tal, sino a la esencia. Por eso la apariencia es el primer momento de la esencia misma, en tanto es reflexión del ser. "Luego, la apa-

riencia es la esencia misma; pero es la esencia en una determinación, de tal modo que ésta sólo es su momento y la esencia es el aparecer de ella en sí misma."[105]

La última expresión significa que la esencia no se agota en la apariencia, sino que es más bien lo contrario de ella; pero a la esencia le pertenece la circunstancia de que, visto desde ella, aquello de lo cual es esencia se presente como apariencia. Por eso, al progresar, el pensamiento llega a ver en primer lugar el aspecto de su aparecer; pero también cumple un regreso, al que "experimenta" como "automovimiento de la esencia" que, cuando está cumplido y experimentado por el pensamiento, es "reflexión".

Pero hay aun más. Al pretender desarrollar las categorías de la esencia, se tropieza antes que nada con las de la reflexión misma. Son las primeras categorías de la esencia, pues no se trata aquí de una "reflexión" que sólo posteriormente fuese introducida por una conciencia pensante, sino de un ir al encuentro, propio de la esencia de la cosa (del ser, de lo Absoluto). En este sentido, Hegel ha diferenciado del modo más claro la reflexión de la "reflexión externa", que el pensamiento filosófico cumple posteriormente, al examinarse a sí mismo o al separar y comparar. Por contraste la denomina "reflexión interna" o "reflexión en sí": es el íntimo devenir entre opuestos, ínsito en la cosa misma.

Como tal no es nada nuevo. A cada paso nos ha salido al encuentro en la lógica del ser; pero aquí sólo aparecía como la forma en la que se desarrolla algo diverso, diferente de ella, tanto que en sí misma no llegó a constituir un tema. Con la esencia no es así, puesto que pertenece al objeto de la consideración. Y en cuanto determina al mismo tiempo la curva que ésta ha de seguir, se puede afirmar que llega a ser su propio objeto. La lógica de la esencia consiste precisamente en que todo lo que fue supuesto y admitido sin examen en el ser se hace objetivo. Y en la esencia de la

[105] IV, 14.

esencia el sentido de la "reflexión interna" consiste en esto.

Por tanto sería contradictorio llegar a exponer sólo aquí categorías tan fundamentales como las de identidad, diferencia, oposición, contradicción, en cuyas formas se había movido todo lo precedente. Sin embargo, de eso se desprende lo muy seriamente que Hegel tomó el pensamiento de la esencia. La esencia constituye la capa más profunda y fundamental con la que se llega, por decirlo así, mediante un repliegue, a una nueva dimensión. Las categorías del ser se encuentran en un plano, de modo homogéneo; pero es un plano en profundidad, cuyas determinaciones están condicionadas desde lo profundo. Si se las quiere entender en su carácter condicionado, se las tiene que entender desde allí, lo cual significa entenderlas en su "esencia".

La reflexión es un replegarse sobre sí mismo y, al mismo tiempo, un curvarse sobre esta profundidad. Con ello, las estructuras de la superficie, que a partir de ella misma no podían ser entendidas, se hacen visibles. Tal es lo positivo del "aparecer en sí", que lo encontraremos profundizado en la relación del "fundamento".

Al primer grupo de las categorías de la esencia Hegel lo llama grupo de las "esencias" o de las "determinaciones de la reflexión". Entre ellas la identidad y la contradicción, que por la lógica formal se denominan habitualmente "leyes del pensar", ocupan el puesto central. Tal denominación puede ser adecuada a un fin formal; pero no es suficiente para una lógica de la esencia. Kant había caracterizado a los "conceptos de la reflexión" como anfibólicos; pero lo que Kant había entendido negativamente se presenta ahora como algo eminentemente positivo. La anfibolia es la vida interna de esos conceptos, es la dialéctica que se mueve en ellos.

Sin embargo, es cierto que cuando la ley de la identidad no significa una vacía tautología es en sí misma ambigua. No repite simplemente una ley, según el esquema $A=A$, sino que

identifica algo que difiere de otro y con ello incluye la diferencia. La mera tautología no es una ley del pensamiento; mucho menos lo será de la esencia. Si ésta es superación del ser y de su diversidad en el ser-otro, será un idéntico; pero el ser-otro, a pesar de la superación, se mantiene en él. "Lo Absoluto es lo idéntico consigo mismo." [106] Este principio está muy lejos de ser evidente, porque la diversidad contenida en lo Absoluto, ya descubierta, lo hace estallar, y por eso es patente que en dicho principio sólo está la mitad de la verdad. La otra mitad sólo puede ser expresada por un principio opuesto. El principio de identidad es una "verdad formal, abstracta, incompleta". Y en esto reside "el hecho de que la verdad únicamente está completa en la unidad de la identidad con la diversidad y que sólo consiste en esa unidad".[107]

Tal circunstancia es aun más clara en el principio de contradicción, que en su forma usual es una expresión negativa de la identidad: *A* no puede ser, al mismo tiempo, *A* y *no-A*. Aquí la diferencia se expresa formalmente: la identidad está expuesta como negación de la negación. Ahora bien, en la esencia de *A* no está implícito el no poder ser *no-A*. Pues en todo juicio, que en general afirme algo (*A* es *B*), está afirmado un *no-A* de *A*; pero en la esencia de la identidad reside el hecho de que *A*, no obstante eso, sea =*A*, es decir, que no obstante eso, no sea *no-A*. "Por aquí se aclara que el mismo principio de identidad, y más aun el de contradicción, no tiene naturaleza meramente analítica, sino sintética"; pues "inclusive" el último contiene "en sí", en su expresión, "la absoluta desigualdad, la contradicción". Pero el principio de identidad contiene "el movimiento de la reflexión, la identidad como desaparición del ser-otro".[108]

De esta suerte, la "diferencia" como tal se torna patente. En lo fundamental es igual a la identidad y no se puede se-

[106] VI, 230.
[107] IV, 33.
[108] IV, 37.

parar de ella; pero tampoco la identidad se puede separar de la diferencia. Sólo se le puede oponer como indistinto lo que tiene homogeneidad. Así pues, la diferencia es una relación que es, al mismo tiempo, unidad de la identidad y la diferencia, ya que como momento de sí misma, y en oposición con la identidad que contiene, la diferencia es "diversidad".

En la diversidad lo diferente es más que relación, y este es el momento de la "oposición". Sólo es diverso lo que está en oposición. Pero el momento de la identidad irrumpe al mismo tiempo con mayor claridad: pues justamente sólo puede estar en oposición lo que desde otros puntos de vista es idéntico. Los momentos de la oposición son esencialmente "diversos en una identidad". Luego, la oposición es "unidad de la identidad con la diversidad".[109]

Pero por detrás de la oposición se abre la contradicción, que está "en la" oposición y, por consecuencia, siempre se halla contenida en la diversidad y en la identidad. Excluir la contradicción de lo idéntico significaría separar lo idéntico de sí mismo. La contradicción es la esencia propia e interna de las "determinaciones de la reflexión": la relación que todas ellas juntas contienen y son, inclusive en la diversidad de sus momentos, sólo afecta a su propia esencia. Esta relación, dicho con rigurosa fórmula, es "la unidad de momentos tales que sólo son en cuanto no son uno".[110]

Naturalmente, desde un punto de vista formal se podría objetar que no todo lo que está en oposición o es diverso sea contradictorio. Pero tal objeción dice poco, si se recuerda el papel que la contradicción desempeña a lo largo de la dialéctica del ser. No se trata ahora de relaciones conceptuales y formales o de alguna clasificación, sino de la esencia de las cosas o de lo Absoluto. Con eso cambia la situación. La esencia es un adentrarse del ser y lo que éste descubre así

[109] IV, 47.
[110] IV, 57.

no puede ser el mismo remolino de la superficie, sino que por detrás de él la profundidad tiene su propia movilidad, su propia dinámica. Si se conciben las determinaciones de la reflexión en la forma de leyes de la esencia, eso significa que todas las cosas son, al mismo tiempo, idénticas, diversas, contrarias y contradictorias. También para lo Absoluto tienen que regir las mismas determinaciones, sin perjuicio de su contradicción, puesto que justamente tal contradicción le pertenece. Sólo así se aclara por qué no se trata de una relación extrínseca a las cosas, es decir, por qué no se trata de la contradicción de una cosa con otra, sino de su propia contradicción en sí misma. Lo que al mismo tiempo es idéntico y opuesto es en sí contradictorio.

El conocido "principio" de contradicción afirma: "*A* no es *no-A*", o "no existe nada que se contradiga a sí mismo". Si nos atenemos al principio de Hegel, que dice: "todas las cosas son en sí mismas contradictorias" y consideramos el puesto que le concede a la contradicción, a saber: "que este principio, frente a los demás, expresa la verdad y la esencia de las cosas",[111] veremos que se trata nada menos que de la superación del "principio" de contradicción. Puesto que éste niega la contradicción, el principio de Hegel es la negación de la negación de la contradicción, y por tanto es la reposición de la contradicción en el mundo, es decir, de la realidad de la contradicción.

De este modo invierte la concepción tradicional. Pero, por otra parte, sólo formula lo que la dialéctica ya había hecho en cada uno de sus pasos. Su avance es el continuo descubrimiento de las antinomias, sean las del ser, las de la esencia o las de lo Absoluto. "Pero uno de los prejuicios fundamentales de la *Lógica* y del representar habitual es, hasta hoy, el que sostiene que la contradicción no es una determinación que pueda decirse tan esencial e inmanente como la identidad. Inclusive cuando se habla de un orden de prece-

[111] IV, 67.

dencias (*Rangordnung*) y se mantienen separadas ambas determinaciones, la contradicción debiera considerarse lo más profundo y esencial, pues frente a ella la identidad sólo es la determinación de lo simplemente inmediato, del ser muerto, mientras que la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad. Sólo en cuanto algo tiene una contradicción en sí mismo, se mueve, tiene impulso y actividad." [112]

En las últimas palabras citadas se delata el sentido de la discusión entera acerca de la "reflexión". El último fin reside en una tesis metafísica. Lo Absoluto es vida y movimiento, y aun más: es espíritu. Su esencia no se puede agotar con la persistencia de lo idéntico; pero el automovimiento activo es escisión de sí mismo y regreso a sí. Ya conocemos estas ideas a partir del problema originario de la *Lógica*: en él se reconocía fácilmente el movimiento dialéctico de lo Absoluto. El principio de semejante movimiento está en la contradicción. La concepción habitual, que no quiere admitirla ni en el pensar o representar ni en el ser, parte de un postulado. Pero, a su vez, este postulado se apoya en un prejuicio. Se piensa que lo que se contradice en una cosa es su imperfección, su anormalidad; se piensa que lo contradictorio es una especie de "pasajero paroxismo morboso". Se olvida que en toda experiencia se tiene que encontrar una determinación esencial, tanto "en todo lo real como en cada concepto". Frente a ello, ha de ser por completo indiferente el hecho de que un pensar arbitrariamente postulante la juzgue o no como una falta de belleza en el mundo.

Pero, frente a la experiencia, hay una desbordante riqueza. Inclusive "la experiencia común" la expresa, cuando habla, por ejemplo, de "organizaciones contradictorias", en cuyo caso piensa seriamente en organizaciones que no sólo tienen la contradicción para la reflexión externa, sino que la poseen en sí mismas. Pero, en riguroso sentido, la esencia del movimiento es contradictoria, puesto que lo movido "en uno y el

[112] IV, 68.

mismo ahora está y no está aquí, en cuanto está y no está en este aquí". Zenón tenía razón al establecer sus paradojas sobre el movimiento. Pero no sólo el movimiento es paradójico, sino que también lo es todo ente, pues todo ente está —entendido en sentido intemporal— en movimiento. Lo paradójico consiste en la forma en que aparece en la cosa la contradicción que reside en ella. ¿Quién quisiera deducir de aquí que el movimiento "no es"? ¿O que el ente no es? Al contrario: se sigue que la contradicción "es", puesto que la movilidad es, en todo ente, "la contradicción existente misma".[113]

Lo que ocurre con las cosas y con el ser en general, ocurre con el concepto. La lógica formal ha obstaculizado "el principio de contradicción". El pensar no se puede detener ante lo contradictorio; es impulsado a salir de sí para entrar en la movilidad de la dialéctica. E ingenuamente siente esta movilidad como una falta. Así también los conceptos: cuando incluyen una contradicción son inestables, van más allá de sí, se superan. Pero lo que les aparece como una falta es, en cambio, la propia "vida del concepto", su tránsito, es decir, su dialéctica; es el despliegue de su verdadera naturaleza. El pensar estabilizado en conceptos acuñados es infecundo, antiespeculativo. Es un pensamiento inerte, no resuelto a asumir el "esfuerzo conceptual". Por comodidad se atrinchera tras el "principio de contradicción". Argumenta apagógicamente contra la realidad de la contradicción, sentida como gravosa e incierta exigencia del movimiento conceptual. Entre tanto, el concepto y el ser atraviesan tal trinchera sin preocuparse y reponen la contradicción con la acción. La oculta vida de todo ente no se puede detener: la contradicción persiste y avanza sin vacilaciones. Y cuando el pensamiento siente su propio impulso hacia adelante, experimenta que existe.

Cuando el pensar se opone a la cosa que piensa queda mal parado llegando a ser pensamiento no-verdadero. "Lo que

[113] IV, 69.

en general mueve al mundo es la contradicción, y es risible decir que ella no se puede pensar."[114] ¡Significaría simplemente que el mundo no se puede pensar! Pero hay una forma del pensamiento que lo alcanza muy bien; el pensar especulativo. Es cierto que no lo hace de modo repentino y sin resistencias; al contrario, paso a paso tropieza con la resistencia de la cosa, que es la contradicción implícita en ella. Es lo que se tiene que vencer.

Sin embargo, en la concepción tradicional hay algo justo; pero es algo muy diferente, a saber: "sólo esto: que en la contradicción no puede haber un término". La contradicción misma constriñe a ir más allá de ella, para llegar a su solución, y semejante impulso a salir de sí es el movimiento. Pero tal "solución" difiere radicalmente de su inexistencia. La contradicción es tan existente en la solución que sin ella nada, en absoluto, sería soluble. Por lo demás, tampoco desaparece en modo alguno en la solución, sino que, como momento de una forma superior, permanece plena y totalmente contenida. Pero aun en esta forma, llegado su tiempo, vuelve a irrumpir como una nueva y potenciada contradicción. La antinomia de la cosa se continúa en el despliegue de su contenido y, de este modo, la contradicción se delata como principio de vitalidad. Pero trátase de un principio que no le permite al pensamiento aquietarse en la cosa, ni a la cosa en ella misma.

Por el papel que desempeña la contradicción se hace patente el puesto central que la "reflexión" ocupa en la construcción de la *Lógica*, que sin embargo, no se agota con lo dicho. El término final y propio a que se encamina es el "fundamento". La esencia es el fundamento del ser; pero este carácter de ser fundamento no es, en absoluto, indiferente a su propiedad de ser contradicción. Al contrario, está implícita en ésta, y sólo partiendo de ella se puede entender. Hegel describió esta conexión como un tránsito dialéctico, cuya di-

[114] VI, 242.

ficultad la hace aparecer incomprensible. Nuestra tarea está en tornarla inteligible.

En la contradicción hay un momento de destrucción y de aniquilación. Lo que se conserva en ella es una forma que tiene la fuerza de "mantenerla", es decir, de abarcarla sin ser rota por ella. La forma se tiene que transformar de acuerdo con la contradicción y "con ella" debe nacer con nueva estructuración. La contradicción no sólo es una gravosa exigencia para el pensamiento, sino también para la cosa misma en que está implícita. Es la crisis interna de la cosa. Sólo lo vivo tiene la naturaleza proteica de la fuerza configuradora interna; es decir, sólo ella tiene la fuerza "de abarcar y mantener la contradicción en sí". Al caer en su contradicción, lo no vivo sucumbe. "Pero si un existente no puede, al mismo tiempo, en su determinación positiva, ir más allá de su determinación negativa y fijar una en la otra, si no puede tener la contradicción en él mismo, no será entonces la unidad viviente misma, no será el fundamento, sino que sucumbirá a la contradicción." [115]

En todo ente se abren dos posibilidades: o "sucumbir" * en la contradicción, o encontrar el fundamento en sí mismo, que crea el margen para la contradicción. En ambos casos la contradicción se disuelve —pues como tal es inestable y no puede permanecer— o en la nada o en la forma nueva y superior que así surge. En ambos casos hay un sumergirse en el "fundamento"; sólo los acentos difieren. En el primer caso, es el hundirse en un mero y negativo "irse-al-fondo" (*Zu-Grunde-Gehen*) para no volver a levantarse. En el otro, es un positivo "ir-hacia-el-fundamento" (*Auf-den-Grund-Gehen*) o, como decía Hegel, "adentrarse-en-su-fundamento" (*In-seinen-Grund-Gehen*) para renacer desde él.

También en el último caso hay un "irse al fondo". En cada "disolución" sucumbe (*zugrunde geht*) la autonomía del mo-

[115] IV, 69.

* "*zu Grunde zu gehen;* literalmente: ir al fundamento. *(N. del T.)*

mento de la contradicción, de lo positivo y lo negativo. La reflexión excluyente, que no va más allá de la oposición, la acepta como si fuese autónoma, y como tal sólo puede culminar como contradicción; pero no conservarse en la disolución de ésta. "Esto es lo que en la contradicción va verdaderamente al fondo." [116] En cuanto los momentos se ponen con autonomía, "por tal ponerse se hacen un ser puestos"; pero eso significa su aniquilación: "van al fundamento". Está en camino la misma determinación excluyente e impide el "ir juntos". Sólo corresponde que el ir juntos no permanezca en el "irse al fondo". El ser puesto, la autonomía aparente, se tiene que superar; tiene que ser "por su propia negación, la unidad que se vuelve a sí misma".

Este tránsito es esencial para lo que Hegel llama el "fundamento". Únicamente en éste la reflexión y la esencia muestran su verdadero rostro. El fundamento está negativamente referido a las determinaciones de la reflexión, y sin embargo es lo propiamente positivo en ellas. "Al seguir este lado positivo —que, en la oposición, entendida como reflexión excluyente, la autonomía hace de sí un ser puesto y al mismo tiempo supera el hecho de ser un ser puesto— la oposición no sólo llega hasta el fundamento, sino que vuelve a entrar en él." [117] Pero el hecho de *que* la oposición tenga un fundamento —lo cual significa que todas las cosas contienen la oposición, que todo tiene su fundamento— es la novedad de la esencia; es aquello que emerge "por debajo" del plano del ser, mediante su reflexión en sí.

El concepto hegeliano del fundamento está determinado por esta relación. En cualquier caso, y de cualquier modo que se hable de fundamento, siempre tendrá que ser concebido como algo diferente, como algo que se tiene que añadir a lo que se apoya en él (lo fundamentado). También lo Absolu-

[116] IV, 60.
[117] IV, 61.

to, como fundamento de todas las cosas, tiene que ser así entendido. Pero con ello se traslada al interior del fundamento la oposición que se quería salvar; se pone al fundamento en oposición con algo, lo cual no sólo contradice el significado de lo Absoluto, que sería "relativo" a otro puesto fuera de él, sino también al sentido del fundamento, pues éste ya no podría ser la esencia de la cosa misma de que se trata sino que le sería extrínseco e inesencial. Y aun más: contradice al sentido de la contradicción, que se resuelve en cuanto al ir al fundamento se dirige, dentro de éste, a la unidad.

Esta situación se aclara plenamente con el pensamiento de la crisis de la contradicción. Si el ente no puede tolerarla, se estrellará contra ella; si la soporta, vuelve a nacer a partir de la misma como algo nuevo. Va "al fundamento", es decir, "a su fundamento". Eso depende de que el ente encuentre el "fundamento" en sí. Una forma cualquiera podría encontrarlo fuera de sí; pero no sería *su* fundamento, no sería su propia esencia. Un fundamento del mundo universal, fuera o al lado de él, no le bastaría. A pesar de ello, el mundo se hundiría por su contradicción en lo abismal (en lo carente de fundamento=*Grundlose*). Sólo *el* fundamento que el mundo mismo ya es, porque es su esencia, puede ser fundamento del mundo. Sólo en él, el mundo se puede "hundir" para renacer.

A partir de estas relaciones, se puede entender la expresión, constantemente repetida por Hegel, "va a su fundamento". Pero eso no impide que, por su parte, el fundamento entre en oposición con la cosa que fundamenta. Como forma de la reflexión, el fundamento mismo es un ser puesto a diferencia de la cosa. "La esencia, como fundamento, se excluye por sí misma." [118] Así pues, la esencia es en sí misma contradictoria. En ella hay un retorno de la contradicción; pero desempeña su papel en otra dimensión, en la cual los lados de la oposición se permutan. Si se infiere el fundamento de una cosa a partir de sus determinaciones, el ser de éstas apa-

[118] IV, 62.

recerá como fundamento, y éste como consecuencia. La relación parece ser reversible. Si las determinaciones son contradictorias, el fundamento será la contradicción misma, y no algo diferente de ella. Esta inversión, tomada en sentido formal, es propia de toda relación. Pero, por encima de este significado, y en un aspecto esencial, la relación siempre va más allá de sí. El sentido de antemano visible en este caso es que nunca se trata de algo diferente, proveniente de fuera, sino de la misma esencia de una misma cosa.

Todos los entes, desde los ínfimos a los supremos, muestran, desde este punto de vista, el mismo destino. "La cosa, el sujeto, el concepto son, en cuanto reflejados en sí, cada uno en su esfera, su resuelta contradicción; pero su esfera total es, a su vez, determinada y diversa. Así pues, es una esfera finita, lo cual significa: contradictoria. Esta esfera misma no es la solución de semejante contradicción superior, sino que para su unidad negativa, para su fundamento, tiene una esfera más alta. Las cosas finitas, en su indiferente diversidad, consisten, en general, en ser en sí contradictorias, en estar quebradas en sí y en retornar a su fundamento." [119]

Y lo finito no sólo es contradictorio, sino también contingente. Como tal, se opone a lo necesario. Lo finito involucra la "esencia absolutamente necesaria", entendida como el fundamento a que tiene que retornar. El inferir del pensamiento especulativo siempre ha tenido en cuenta tal esencia y se ha arriesgado a concebirla. Lo "contingente", como su nombre lo indica, es un "ser que cae", y por eso, un "ser en sí contradictorio". Luego, en su esencia está el "ir al fundamento". Y por tanto, tiene que *haber* un "fundamento" en su esencia, entendido como aquello sobre lo cual o en lo cual lo contingente "cae"; pero ya no será un ser "que cae", sino un ser "absolutamente necesario".

El camino que describe la reflexión, a partir del ser, es el que va del ser al fundamento, de lo contingente a lo Abso-

[119] IV, 62.

luto. En la reflexión el fundamento aparece como algo inferido; o, dicho de otro modo: "En la inferencia habitual, el ser de lo finito aparece como fundamento de lo Absoluto; es lo Absoluto porque es finito. Pero la verdad es que lo Absoluto es porque lo finito —la oposición que se contradice a sí misma— *no es*. En aquel sentido, el principio de la conclusión dice así: el ser de lo finito es el ser de lo Absoluto; en este otro sentido, al contrario, expresa: el no ser de lo finito es el ser de lo Absoluto." [120]

En estas proposiciones se ve claramente cómo la esencia del fundamento mismo es dialéctica. Si ambas proporciones son verdaderas —y ¿cómo podría discutirse su verdad?— descubren una contradicción. Ahora se muestra lo que ya desde antes era visible: que la contradicción se conserva en su superación; es decir, en su "retornar al fundamento". El *principium rationis sufficientis* de Leibniz —por lo demás, el predicado "suficiente" es tautológico— dice lo que, según su fórmula, no se supondría, es decir, que algo que es idéntico consigo mismo "tiene", no obstante eso, "su ser en otro".[121] Y se podría también decir, a la inversa: el fundamento sólo es algo "en cuanto es fundamento de algo, de un otro". La dificultad está en saber cómo el fundamento puede ser aún la propia esencia de este algo. "El fundamento, que al principio se nos daba como la superación de la contradicción, se presenta ahora como una nueva contradicción. Y como tal no es lo que calmosamente perdura en sí; al contrario es el choque de sí y para sí mismo. El fundamento sólo es fundamento cuando fundamenta; pero lo que el fundamento produce es él mismo, y en esto reside su formalismo. Lo fundamentado y el fundamento son uno y el mismo contenido, y se diferencian en lo formal de la simple relación a sí y a la mediación, es decir, del ser puesto." [122]

[120] IV, 73.
[121] VI, 243.
[122] VI, 244.

El punto de vista que pregunta por los fundamentos es el de la reflexión. Pero por su modo de proceder no abarca más que lo que estaba contenido en la pregunta. El fundamentar sólo desdobla la cosa y no sobrepasa ese desdoblamiento. Si se recuerda, por ejemplo, cómo se argumentaba en la teoría platónica de las Ideas, encontraremos que esos argumentos están literalmente confirmados: la Idea de lo bello es el fundamento de las cosas bellas; la Idea del hombre, fundamento de los hombres vivientes, etc. Semejante desdoblamiento fue acabadamente visto y vituperado por Aristóteles. Constituyó el tema de un largo conflicto, reunido con el título de "homonymia" (igualdad de nombres), pues lo que primero saltaba a los ojos era el hecho de que el mismo término se tenía que extender a la Idea y a la cosa.

Hegel opina que el pensamiento de la Idea, y hasta el principio del fundamento en general, no se agota con esa tautología. Sin embargo, la ambigüedad está todavía presente, y como tal es el signo de la naturaleza dialéctica del fundamento. Es preciso perseguir esa naturaleza y reducirla a su sentido positivo. La tarea es tanto más grave por cuanto esta dialéctica del fundamento constituye el núcleo más interno de la dialéctica de la esencia en general. Al efectuarla, Hegel cumple una muy antigua aspiración de la filosofía. Trátase del problema del argumentar especulativo mismo: ¿cuál es el sentido de la mostración de los fundamentos? ¿Qué se oculta —fuera de la repetición del contenido— en la correlación entre fundamento y consecuencia? Y como Leibniz, tampoco Hegel capta la cuestión desde su lado externo o metodológico, sino desde dentro, como problema ontológico.

El "principio de razón suficiente" tiene su debilidad en los mismos puntos en que también tiene su fuerza; es decir, en su evidencia: pone a todo ente como una "consecuencia". Ahora bien, si se pregunta qué es el "fundamento", se responderá: "lo que tiene una consecuencia". Pero si se pregunta

qué es la "consecuencia", se dirá que es "lo que tiene un fundamento". Con semejante círculo no se puede avanzar. La correlación responde siempre con su propia estructura, y sólo expresa el "fundamento formal". Sin embargo, lo que interesa es el contenido. Pero ¿cómo, partiendo de éste, el fundamento se podría destacar de la consecuencia, si no debe ser más que su propia "esencia"?

El problema concreto del fundamento tiene su historia, cuyas fases se repiten como fases de su dialéctica sistemática. Desde el punto de vista del contenido, la determinabilidad —es decir, el conjunto de las determinaciones de todo ente— es su "forma". Con este carácter se le presentó tempranamente al pensamiento, según el cual el fundamento de toda cosa es su forma. Tal modo de pensar ya entró en circulación con la teoría de las Ideas, y de una manera decisiva con la doctrina aristotélica de la sustancia formal. La tautología está aquí rebasada, sin que la esencia de la cosa se haya trasladado fuera de ella, pues la cosa es más que la mera forma, y ésta está esencialmente referida "a un otro, que no es la forma misma, sino algo en que la forma está".[123]

La "forma" se llena, pues, con dos contenidos. En primer término, es el fundamento particular, determinado por el contenido, de la cosa particular, y sin embargo, por ser universal, se opone al caso particular y material; en segundo término, no es algo extrínseco o que esté junto a la cosa, sino su esencia interna misma. Por tanto, es un tipo de fundamento que, según su índole, es inmanente a la cosa; es decir, no entra en oposición con ella y no es captable por reflexión externa alguna. "Luego, no se puede preguntar cómo la forma se añade a la esencia, puesto que ella sólo es la apariencia de la esencia en sí misma, es decir, la propia reflexión implícita en ella." [124]

Pero todavía está intacto el otro aspecto de la cosa: lo que

[123] IV, 80.
[124] IV, 81.

en ella no es forma, sino que está configurado por ésta. La antigua expresión de tal otro lado es "materia". En virtud de ser "lo indiferente a la forma" entra en las cosas con la misma exigencia de ser fundamento. Pero con su oposición a la forma introduce, al mismo tiempo, la oposición al fundamento mismo, pues ambos se oponen con igual independencia; es decir, "no son puestas una por la otra, una no es el fundamento de la otra". Sólo les es esencial su mutua referencia. En ambas se halla constantemente la "identidad del fundamento y de lo fundamentado", pero entendida como identidad diversa. Sin embargo, su relación recíproca es desigual: la materia es pasiva y la forma activa; aquélla es lo informe, ésta lo que configura a la materia; la materia es indiferente a la forma, la forma no es indiferente a la materia, puesto que una forma determinada sólo se realiza en una materia determinada. Sin embargo, en el hecho de que la materia sea negación de la forma se delata que también es, en general, relativa a un algo configurador. "Contiene la negatividad superada, y sólo es materia por esta determinación." [125]

De esta suerte varía la esencia de la materia, que se revela como una disposición hacia la configuración. "Es la absoluta capacidad de recibirla, porque en absoluto la tiene en sí, porque ésta en su determinación en sí." Semejante vuelta a una materia-principio, cristalizó con el concepto de potencia (*dynamis*). La conocida ambigüedad de la potencia no es un defecto del concepto, sino la rigurosa expresión del fundamento, entendido como "fundamento de algo" en ella. El algo que fundamenta es, justamente, lo configurado: por eso contiene a la forma cerrada en sí.

Pero, al mismo tiempo, ambas clases de fundamentos se relativizan uno al otro, por lo cual muestran que ninguno de los dos son suficientes como tales. Tiene que haber algo que los unifique y los convierta en momentos. "Por eso, la mate-

[125] V, 83.

ria tiene que ser configurada, y la forma se tiene que materializar; en la materia se tiene que dar la identidad consigo misma o la subsistencia." ¿Qué se ha superado con tal identificación de la forma y de la materia? Es fácil decirlo: es lo que en la cosa, entendida como su producto común, aparece superado, es decir, su indiferencia recíproca, su autonomía y oposición. "Así, la actividad de la forma sobre la materia y el determinarse de ésta por aquélla, sólo es la superación de la apariencia de su indiferencia y diferenciación. Tal relación de lo determinado es la mediación de cada una de las dos consigo mismas, mediante su propio no-ser —pero estas dos mediaciones son *un* movimiento y la restauración de su unidad originaria— es el recuerdo de su desprendimiento." [126]

¿Acaso de este modo se habrá vuelto a abandonar la determinación del fundamento? De ninguna manera: la forma y la materia se conservan en su superación; inclusive lo que se supera es su oposición. Lo que en ellas estaba positivamente contenido ha pasado a constituir una unidad; pero siguen existiendo en la unidad de lo que fundamentan. La forma y la materia "se suponen mutuamente", por lo que al mismo tiempo hay unidad y conflicto, negación y posición. La "unidad esencialmente una" se escinde "en la identidad esencial, se determina como fundamento indiferente y —en la diferencia esencial o negatividad— como forma determinante. Aquella unidad de la esencia y de la forma, que se oponen como forma y materia, es el fundamento absoluto que se determina".

Si en este resultado prescindimos del carácter potencial de la materia, vemos que también la dinámica de ambas muestra la misma unidad: "Lo que se presenta como actividad de la forma es también el propio movimiento de la materia misma." [127] Ésta tiene la determinación de ser algo, en lo

[126] IV, 84.
[127] IV, 86.

cual reside un deber ser. Por su contenido, semejante deber ser no sólo expresa lo mismo que la forma, sino que tiene también la misma tendencia que la actividad de la forma, sólo que vista desde otro lado. Por tanto, la materia y la forma, como elementos, son la unidad de ellas con ellas mismas y con su negación. Cada una es la esencia entera, o sea que "el conservarse en el poner, entendido como puesto en la unidad, el apartarse de sí, el referirse a sí como a sí mismo y el referirse a sí como a un otro, son una única actividad".[128]

El resultado de esta dialéctica, que alcanza su justificación en la forma y la materia, es el "contenido". Es extraño que de este modo la identidad del "fundamento formal" no esté salvada: el fundamento tiene un contenido, pero no se diferencia del de la cosa cuyo fundamento es pensado. La forma y la materia son ambos propios de la cosa misma. Tal es lo que la "esencia" exigía, y así se realiza lo exigido. Por eso, ahora se invierte el sentido del fundamento formal. "En virtud de esta identidad entre el fundamento y lo fundamentado, tanto según el contenido como según la forma, el fundamento es razón suficiente (lo suficiente se limita a esta relación); nada hay en el fundamento que no esté en lo fundamentado, así como nada hay en lo fundamentado que no esté en el fundamento. Si se pregunta por un fundamento, se verá dos veces la misma determinación, que es la del contenido: una vez como lo puesto, otra vez como la existencia reflejada en sí, es decir, como lo que tiene el carácter de ser esencia." [129]

El fundamento formal, así concebido, está lejos de carecer de significación. El sentido de lo que fundamenta se reduce en él a su propia medida. El significado del fundamentar no es, en modo alguno, una caída de los momentos en la cosa —desde fuera—, de tal modo que ésta podría ser entendida desde ellos, sino que es la mostración y la liberación de su

[128] IV, 87.
[129] IV, 92.

propia esencia: la visión de la cosa en su carácter esencial. "Hallar los fundamentos a partir de la existencia" sólo consiste en "transformar la existencia inmediata en la forma del ser reflejado".[130] Pero, desde el punto de vista del contenido, esto no basta al conocimiento. En cambio, encarado desde la perspectiva de la especulación, es suficiente, puesto que el fundamentar es un descubrimiento de la reflexión misma y que el pensamiento alcanza así la esencia de la cosa.

En el ejemplo que Hegel emplea, el de la gravitación, esa situación es clarísima. "Leibniz le objetaba a la fuerza de atracción de Newton que fuera una cualidad oculta, como la que los escolásticos empleaban en sus explicaciones. No obstante, habría que objetarle lo contrario: que ella es una cualidad demasiado conocida, ya que fuera del fenómeno mismo no tiene otro contenido."[131] Sólo podría ser una cualidad oculta si tuviese otro contenido por fundamento; pero no es más que la formulación de lo que los fenómenos, dinámicamente entendidos, dirían sin ella. Sin embargo, nadie pretenderá afirmar que la ley de la gravitación sea insignificante. Al contrario, su significación es tan grande que en su fórmula se hace patente el problema del fundamento real, problema que, como se sabe, todavía hoy aguarda su solución.

Con esto está dicho que la dialéctica del fundamento va más allá. El "fundamento real" es diferente del formal. "Ahora bien, la relación fundamental ha dejado de ser formal por el hecho de que el fundamento y lo fundamentado tienen un contenido diferente; el regreso al fundamento y su nacimiento como lo puesto, ya no es una tautología: el fundamento está realizado."[132] De este modo, en la relación fundamental, el contenido no está duplicado, sino que es doble.

El fundamento ya no es, simplemente, la esencia de la cosa.

[130] IV, 94.
[131] IV, 93.
[132] IV, 97.

La heterogeneidad del contenido lo torna "inesencial", y el fundamento, entendido como fundamento real, se descompone en las "determinaciones externas", por lo cual la relación fundamental "se hace extrínseca a sí misma". La diferencia de los dos contenidos no se muestra, en la relación, como interna. No dice "de qué es fundamento y qué es lo puesto por él". Si esta relación no debe seguir siendo externa; si, por tanto, el vínculo debe ser visible en ella como existente en la esencia de la cosa, se exige el retroceso a una tercera instancia que las abarque. Así se descubre en el fundamento una segunda referencia, junto a las que hasta ahora habían sido visibles. "Por eso, el fundamento real es la referencia a otro, sea del contenido a otro contenido, sea de la relación fundamental misma (de la forma) a otra, a saber, a un inmediato no puesto por ella." [133]

El sentido de esta consideración está en que el fundamento real, precisamente en virtud de su diversidad de contenido, es un fundamento incompleto, por eso aspira a un tercer momento como a su terminación plena. Una casa o una piedra tienen a la gravedad por fundamento: aquélla porque se mantiene en pie, ésta porque cae: pero ni la casa ni la piedra se caracterizan únicamente por eso. Hay en ellas otras muchas condiciones que también tienen su fundamento; pero éste será, por su parte, tan indiferente a la gravedad como el ser-vivienda al mero estar en pie o la estructura cristalina al caer. "Ocurre lo mismo cuando se determina a Dios como fundamento de la naturaleza. Como fundamento, Dios es su esencia; la naturaleza lo contiene en ella misma y es idéntica a él; pero posee una ulterior diversidad que difiere del fundamento mismo: es lo tercero, en lo cual se vinculan esos dos diversos. Aquel fundamento ni es fundamento de la diversidad, diferente de ella, ni tampoco de su vínculo con ella." [134]

[133] IV, 99.
[134] IV, 101.

Los argumentos basados en un fundamento unilateral constituyen, filosóficamente, un juego peligroso, porque los fundamentos parciales siempre son muchos, y cada uno de ellos tiene la pretensión inconfesada de ser el fundamento completo. De este modo, el razonamiento acerca de los fundamentos degenera en sofistería. Para evitarla, Platón se decidió, en su tiempo, a buscar el fundamento en la "Idea", es decir, "en la cosa en y para sí misma, o sea, en su concepto". En este punto central la herencia del platonismo adquiere nueva vida en Hegel: todo el plan de la *Lógica* la delata. También para él, el secreto de la esencia se encuentra en el "concepto", que es el único fundamento o razón suficiente.[135]

El "fundamento completo" tiene que ser la síntesis del formal y del real. El primero ya es completo, pero no es real; el segundo, a la inversa. La síntesis se cumple cuando el fundamento real "retorna a su fundamento". Dicho con relación al contenido: cuando proporciona la razón por la que él, a pesar de su diversidad de contenido, es fundamento de la cosa, lo cual puede ocurrir, naturalmente, en amplias conexiones entre contenidos. Pero en éstas se repone la plenitud acabada de la esencia, que estaba en el "fundamento formal". Sin embargo, para los fundamentos científicamente finitos, el fundamento pleno es una aspiración. Pero a la cosa, tal como es en sí, no le falta en modo alguno, siempre está en ella.

Por eso la relación fundamental en su totalidad siempre es "reflexión supuesta", o dicho dialécticamente: "El fundamento formal supone la inmediata determinación de contenido y ésta, como fundamento real, supone la forma. Luego, el fundamento es la forma, entendida como vínculo inmediato, pero de tal modo que ella se aparta de sí misma y supone la inmediatez, por referirse a sí como a un otro." [136]

Con esta nueva forma, la relación fundamental se expone como una relación de condición. Hegel no la entiende, sim-

[135] VI, 247.
[136] IV, 107.

plemente, como el vínculo entre la condición y lo condicionado —como tal ya se la encuentra en la referencia del fundamento a lo fundamentado y no añadiría nada nuevo— sino como relación de lo condicionado a un incondicionado. Sólo éste puede llenar la exigencia del fundamento o razón suficiente.

Pero, en primer lugar, lo incondicionado sólo se expone en relación a lo condicionado y está determinado por ella. Así concebido, es lo "relativamente incondicionado". Si se concibe algo como "condición" de otro, estará a su vez, condicionado, y se llegará a una cadena infinita de nexos entre las condiciones; es decir, estará muy lejos de ser fundamento del otro, puesto que tal algo supone la relación fundamental al entrar en ella. "Para ser condición tiene su supuesto en el fundamento y él mismo es condicionado; pero esta determinación le es extrínseca." [137] No se puede decir que algo "es" "por" su condición, pues ésta no constituye su fundamento. "Es el momento de la inmediatez incondicionada del fundamento; pero ella misma no es el movimiento y el poner que se refiere a sí negativamente y hace de sí un ser puesto. Por eso la condición se opone a la relación fundamental. Algo tiene, también, fuera de su condición, un fundamento."

La condición es aquello sin lo cual una cosa no se realiza; el fundamento es aquello por lo cual la cosa se realiza necesariamente. Desde el punto de vista formal se oponen mutuamente; por el contenido, en cambio, tienen que coincidir. Las condiciones pertenecen por fuerza al fundamento completo; pero en tanto son meras condiciones no pueden constituir el carácter productor del fundamento.

A pesar de tratarse de una determinación hegeliana muy conocida, aunque no absolutamente simple, no es fácil reconocer semejante relación. La condición, no obstante su oposición al fundamento, es el "ser-en-sí" del fundamento; inclusive es "la simple identidad del fundamento consigo mismo".

[137] IV, 109.

Dicho con otras palabras: la condición y el fundamento contienen, cada uno de por sí, a la "contradicción del subsistir con independencia y de estar destinados a ser sólo momentos".[138] Tal es la expresión rigurosamente dialéctica de esta relación, descripta según el lado de su interior inestabilidad. Pero, justamente es ésta la que hace que lo "incondicionado sea relativo" a la condición. Es fácil ver de antemano que un "absolutamente incondicionado" no podría aparecer más que en la identificación de la condición con el fundamento.

Si se juntan los momentos desarrollados, se tendrá al alcance de la mano la unidad buscada. El fundamento real llega a ser condición; ésta, a su vez, está condicionada por el fundamento y en él sucumbe. Se repite el juego de la forma y la materia. Se rebasan mutuamente; es decir: "en cuanto las reflexiones son, se ponen a sí mismas como superadas, se relacionan con su negación y se suponen recíprocamente". Pero, al mismo tiempo, se advierte que la reflexión de los dos es en sí una y la misma. El supuesto de la condición y del fundamento sólo es uno. "Su reciprocidad se transfiere a aquello en lo cual ellos suponen su identidad una, entendida como su subsistencia y base. Tal identidad, que es el único contenido y la única unidad formal de ambos, es lo verdaderamente incondicionado, la cosa en sí misma."[139]

En esta dialéctica de lo incondicionado no es difícil reconocer la de lo infinito. El progreso se presenta ahora como el avance de una condición a otra, hasta lo infinito. El concepto de lo incondicionado es la totalidad del progreso mismo en su plenitud. Corresponde exactamente a lo "verdaderamente infinito" y, en virtud de esta analogía, tiene el significado de ser "lo verdaderamente incondicionado". Así como en aquel caso, lo finito y el mal infinito se tenían que concebir como identidad, así también en este caso, el fundamento y la condición, lo condicionado y lo relativamente

[138] IV, 110.
[139] IV, 112.

incondicionado han de verse como idénticos. En tal tránsito no hay, pues, nada nuevo. Pero, en lo que concierne al contenido de lo incondicionado, no es, al principio, más que una ulterior categoría de lo Absoluto, en la que se cierra la dialéctica del fundamento. Por eso, todavía espera su próxima determinación, que se realiza —como ya indicamos— en la lógica del concepto.

Pero todavía hay un último punto que corresponde a la dialéctica del fundamento. La reflexión, cuyas categorías fueron desarrolladas, es reflexión interna; pero junto al "rechazo de sí", el fundamento de la cosa, que ya ha sido tratado, sigue permaneciendo ante sí misma en la relación fundamental. El fundamento es interior: es la esencia de la cosa misma. Las condiciones que en él se ocultan son, a su vez, las suyas propias, las íntimas, y su totalidad es el fundamento real y completo. De este modo, lo incondicionado, como totalidad de la serie, no es más que la "cosa misma"; pero difiere de su mero ser porque ahora está como reflejada en sí, como en un retorno a sí, como "mediata inmediatez"; como antes, es lo simple, pero entendida desde lo profundo de su esencia. Es el "repuesto círculo del ser", o también "la cosa misma; pero arrojada a la exterioridad del ser".[140]

A semejante regreso, Hegel lo denomina "el surgir de la cosa a la existencia", pues esta palabra debe entenderse literalmente como un "salir" o "ser puesto fuera", y la cosa misma se pone fuera. "Cuando todas las condiciones de una cosa están reunidas, la cosa entra en la existencia." [141]

Este resultado acusa un punto esencial de la concepción hegeliana del mundo que, de un modo retrospectivo, ilustra la teoría de la esencia mejor de lo que podría hacerlo el despliegue de la reflexión. "La cosa *es* antes de existir. En primer lugar, es como esencia o incondicionado y, en

[140] IV, 114.
[141] IV, 116.

segundo lugar, tiene existencia o está determinada." De aquí se desprende que la existencia, comparada con las determinaciones que, como condiciones, constituyen la totalidad del fundamento, es lo secundario; es la realización de algo que únicamente se cumple en el proceso intemporal del devenir; pero ella misma —por decirlo así, como Idea— preexiste. Esta tesis es de fundamental significación, no sólo para el concepto hegeliano de realidad sino, y sobre todo, para su filosofía de la naturaleza y del espíritu, y más aun para su filosofía de la historia. Por eso añadiremos las siguientes proposiciones, que son características.

"Si todas las condiciones de una cosa están presentes, es decir si la totalidad de la cosa es puesta como lo inmediato y sin fundamento, esta dispersa diversidad se hace íntima consigo misma." El "hacerse íntimo" se debe entender al pie de la letra, como un interiorizarse, como un volver a la propia intimidad. "La interiorización de las condiciones es, en primer lugar, un ir al fundamento, propio de la existencia inmediata; es el devenir del fundamento." De tal modo, éste es "puesto" y, cuando se reflexiona sobre tal ser-puesto, se lo "supera en cuanto fundamento", ya que el ser-puesto y el ser-fundamento se contradicen. Ahora bien, se advierte que la serie de las condiciones ya está supuesta en él. "Por tanto, cuanto todas las condiciones de la cosa están presentes, se superan en su calidad de ser existencias y supuestos inmediatos, y también se supera el fundamento. Éste sólo se muestra como apariencia que desaparece inmediatamente. Semejante surgir es el movimiento tautológico de la cosa hacia sí misma; y su mediación, por medio de las condiciones y del fundamento, es la desaparición de ambas. A tal punto es inmediato el surgir a la existencia, que sólo es mediato por la desaparición de la mediación." [142]

El ir hacia el fundamento, propio del ser que se encamina a la esencia, es un "entrar en su fundamento", que,

[142] IV, 117.

a su vez, es "el surgir de la cosa a partir del mismo". Y así se cierra el círculo de la reflexión. Su resultado es la "existencia", que sólo consiste en este "salir" del fundamento; pero la dialéctica de la esencia llega, de este modo, a lo que se le opone, puesto que la existencia no es la esencia misma, sino "manifestación" de ella, o, como lo dice la expresión dialéctica, "su aparecer en sí".

8. Fenómeno y realidad

La proposición que dice: "la esencia se tiene que manifestar" es, ella misma, una proposición esencial. En la esencia de la esencia reside el hecho de ser "esencia de algo"; por tanto, la circunstancia de tener algo en la que ella "se manifieste", se revele o llegue a ser fenómeno. Los fenómenos jamás son la esencia misma; pero sí lo son necesariamente "de una esencia".

Por este camino, la consideración pasa al terreno que ya conocemos por la *Fenomenología del espíritu*. No es casual que partes considerables de la teoría del fenómeno contenida en la *Lógica* coincidan con las de la *Fenomenología*; pero el punto de vista es diferente. La lógica de la esencia la entrelaza con una más amplia conexión que, no obstante eso, sólo será visible en la teoría de la realidad.

La existencia sale de la esencia: no es un predicado de ella, sino "su absoluto desprendimiento, en el que la esencia queda por detrás".[143] De este modo, es la "manifestación" de la esencia. Pero, por un lado, lo existente es "cosa", y las cosas son múltiples; y, por otro lado, las cosas múltiples existen en mutuas relaciones, constituyendo un mundo de recíprocas dependencias, en el que impera un nexo entre los fundamentos y lo fundamentado que va al infinito. Ahora bien, si se considera la cosa como tal, es decir, en su pu-

[143] IV, 124.

ridad y sin sus determinaciones, se tendrá *in abstracto* la "cosa en sí" (que es muy diferente al mismo término empleado por Kant). En este sentido, todas las cosas son naturalmente cosas "en sí"; pero eso no basta. Lo peculiar de las cosas reside en sus cualidades, que son su contenido.

De este contenido de la cosa emerge la contradicción que existe entre su unidad y la multiplicidad de las cualidades. La mayor parte de las veces semejante relación se propone como si en la cosa existiera un portador de las cualidades independiente de ellas; pero, de esta manera, las cualidades independizan y no se puede dominar la contradicción. El error está en el modo de efectuar esta concepción: la cosa no es la indiferente portadora de sus cualidades, sino que existe en y por ellas. El portador se identifica con lo soportado.

Las cosas difieren por sus cualidades. Pero "su diferencia y su relación es una reflexión y una continuidad de las mismas. Las cosas también caen en esta continuidad, que es la cualidad, y desaparecen como extremos subsistentes, que tendrían su existencia fuera de esta cualidad. Por eso, ésta, que debía ser la relación de los extremos autónomos, es lo autónomo mismo. Las cosas, en cambio, son lo inesencial".[144] Desde este punto de vista, la cosa es fenómeno.

Cuando se analiza la esencia de la cosa, entendida como fenómeno, se tropieza con el reino de las leyes, que es lo constante en el flujo de los fenómenos. En ella se muestra la primera forma captable del fundamento. Es la universal unidad dentro de la diversidad de los casos particulares. Es base, pero "no trascendente a la manifestación, sino inmediatamente presente en ella". En relación al fluir de todas las cosas, el reino de las leyes es "el del calmo reflejo del mundo existente y fenoménico". Pero, de esta suerte, la oposición se debilita: trátase de *un* reino, de *un* mundo, de *una* totalidad. "El mundo existente es, él mismo, el reino

[144] IV, 134.

de las leyes que, como lo simplemente idéntico, —en cuanto ser-ley o autonomía de la existencia en que se resuelve—, es idéntico consigo mismo." [145]

He aquí el límite del pensamiento acerca de la ley: su contenido es el mismo que el de la cosa. Se repite la dialéctica del fundamento. Lo mismo se muestra cuando se reemplaza el concepto de ley por el de "mundo que es en sí", que sólo es una particular transformación del "fundamento". Por cierto hay aquí una diferencia entre el mundo que se manifiesta y el mundo que es en sí; pero sólo de signo, y especialmente de signo de valor. De este modo, coexisten aquí la identidad del contenido con la oposición de principios. El fenómeno se resuelve en ella. La esencia que se manifiesta en el fenómeno es captable, en una "relación esencial", como un todo, como fuerza o interioridad.

Cada una de estas tres formas ulteriores del fundamento es en sí antitético. El todo y la parte están claramente en relación de mutua condicionalidad. Se suponen recíprocamente; pero cada una pretende tener prioridad. La "fuerza y su exteriorización" muestran análoga relación, ahora trasladada a lo dinámico. La fuerza misma consiste en el poder de actuar, y la activación es exteriorización. Luego, la exterioridad se identifica con la interioridad.[146] En principio, esta circunstancia se expresa con otro par de conceptos, con el de "lo interno y lo externo" como tales. Lo "interno de la naturaleza" está afectado por el *pathos* de lo enigmático, de lo impenetrable; pero en la esencia de lo interno reside, sin embargo, el hecho de que sea la interioridad de algo externo, es decir, que sea un "exteriorizarse". Lo interno no es lo secreto: es revelación, efectuación real. "Su exterioridad es la exteriorización de lo que es en sí." [147]

Con el momento del "efectuar" (*Wirken*) entra, en la

[145] IV, 150.
[146] IV, 177.
[147] IV, 183.

exteriorización, el concepto de "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*), que desprende la manifestación evanescente. En este lugar, Hegel vuelve a introducir expresamente el concepto de lo Absoluto, que siempre está en el subsuelo de todo. El fenómeno es manifestación de la esencia, que es lo profundo o interno de lo Absoluto. De este modo, el fenómeno es la apariencia de lo Absoluto en sí mismo. "La apariencia no es nada; es reflexión, relación a lo Absoluto; es decir: es apariencia porque en ella aparece lo Absoluto mismo." El fenómeno, entendido por su contenido, es lo finito que es expresión e imagen de lo Absoluto. "Pero la transparencia de lo finito, que permite ver lo Absoluto a través de él, termina por desaparecer de modo completo, pues no hay nada en lo finito que pudiera conservar una diferencia con lo Absoluto: es un *medium* de lo que aparece a través de él y es absorbido por él." [148]

La "exégesis" o interpretación de lo Absoluto comienza desde fuera, lo cual es posible porque lo externo es exteriorización de lo interno, lo que significa que la exégesis propiamente dicha siempre ha partido desde dentro. Su producto es la "transparencia", la manifestación. La verdadera interpretación no sólo se cumple en nuestro pensar —por ejemplo en la reflexión externa— sino que está cumplida por lo Absoluto mismo. Y lo que llamamos mundo o fenómeno es el cumplimiento de esa exégesis. "Pero, de hecho, la interpretación de lo Absoluto es su propio hacer, que comienza desde sí y concluye en sí." Por eso, la exégesis reflexionante no llega a lo Absoluto propiamente dicho, pues partiendo de lo relativo sólo puede concluir en lo relativo. "No sólo aquella interpretación de lo Absoluto es incompleta, sino también este Absoluto, al que no se hace más que llegar. Es decir, ese Absoluto, que únicamente es en tanto absoluta identidad, sólo es lo Absoluto de una reflexión externa. Por eso, no es lo absolutamente Absoluto, sino

[148] IV, 188.

lo Absoluto en una determinación, vale decir, es atributo." [149]

La situación misma prescribe que desde aquí se avance hasta el auténtico Absoluto. Si existe en éste una autointerpretación, será espontánea. En efecto, consiste en el reino gradual del mundo, tal como se nos manifiesta. La serie de los *modi* de lo Absoluto es el mundo. Justamente, concebir el mundo como modificación de lo Absoluto, significa perseguir su autoexégesis, experimentarlo en el fenómeno. En el concepto del *modus*, la apariencia es conocida como apariencia, por eso se trata del regreso de lo Absoluto a sí mismo. "La verdadera significación del *modus* consiste en el hecho de ser el propio movimiento reflexionante de lo Absoluto, es decir, un determinar; pero no tal que por medio de él lo Absoluto llegara a ser un otro, sino sólo un determinar de lo que lo Absoluto es ya: la transparente exterioridad, que es el signo de sí misma, un movimiento desde sí; pero de tal modo que este ser-hacia-afuera sea también la interioridad misma." [150]

Frente a eso, sería vano buscar un "contenido" particular de lo Absoluto. Toda diferencia entre forma y contenido está superada. Vale decir: "el contenido de lo Absoluto es, precisamente, el manifestarse". Si se substituye este resultado por el término "fenómeno", éste se mostrará como "manifestación" de lo Absoluto.[151] Pero, como tal, es la "realidad efectiva", y el fenómeno se ha convertido así en lo otro de sí mismo. De esta manera, la reflexión ha vuelto a disolver la apariencia, que antes trataba de hacer surgir de la esencia.

La realidad efectiva sólo rige como modalidad. Frente a ella está la posibilidad y la necesidad. Todo lo real tiene que ser antes posible. Pero en este amplio sentido sólo se trata de una posibilidad abstracta y formal. "Con este valor

[149] IV, 189.
[150] IV, 193.
[151] IV, 201.

dado a la mera posibilidad, lo real es un contingente." [152] Lo casual, por así decirlo, destaca lo real del ilimitado número de lo formalmente posible, y de este modo, la contingencia y la posibilidad aparecen como momentos de lo real. Pero ambas expresan su exterioridad, pues finalmente lo que decide que lo posible sea real es el contenido. Pero si se analiza el contenido de la posibilidad, se tropieza con aquella misma cadena de las "condiciones" que se mostraban en el "fundamento completo". La posibilidad reside en la existencia presente de las condiciones. Pero si la serie de éstas es completa, la posibilidad se convierte, como es patente, en necesidad, pues la cosa no sólo "puede" ser real, sino que "tiene que" ser real, sin poder dejar de serlo.

De este modo, la necesidad entra en el lugar del acaso. Ahora es ella la que destaca lo mero posible de la realidad; pero, al mismo tiempo, se cumple en la necesidad el sentido de la realidad. Sólo su propio concepto sigue siendo oscuro, pues si se parte de la posibilidad no se puede ver qué sea la necesidad. Ocurre tal cosa porque en la vida lo necesario se presenta como lo negativo de sí mismo, como contingente. Así lo expresa el habla cotidiana, al decir que la necesidad es "ciega". Con ello le atribuye el predicado de la contingencia y con el efectivo contenido de tal predicado piensa en lo casual. "El proceso de la necesidad se inicia con la existencia de circunstancias dispersas, que no se corresponden entre sí y no parecen tener ningún nexo mutuo. Estas circunstancias son una realidad inmediata, reunida en sí; y, a partir de tal negación, se produce una nueva realidad." [153]

Por esta exposición se advierte que se trata de una relación esencial, implícita en la realidad misma. Hegel la llama "relación absoluta". Por tanto, sus categorías tienen que ser categorías de relación. Son las tres "categorías de la rela-

[152] VI, 287.
[153] VI, 293.

ción" de Kant: sustancia, causalidad e interacción. La necesidad se tiene que desarrollar en ellas.

Si ya se lo hubiese hecho en aquellas condiciones y circunstancias dispersas, sólo sería preciso analizarlas en su complejo. Pero la verdad de la necesidad no puede residir en ellas. En ese caso dependería de las mismas, de su contingencia, y ella misma sería contingente. Al contrario: tiene que ser la cosa misma la que determine el círculo de las condiciones. Por ser necesaria tiene que ser "incondicionada". Este concepto hegeliano de la necesidad se aplica, como se ve, de tal modo, que sólo puede realizarse en un mundo teleológicamente ordenado. Inclusive, visto con rigor, el concepto de necesidad, aunque encubierto, es el concepto de este orden del mundo. Por eso no es extraño que las llamadas categorías de relación se expongan, en su evolución, como meros vehículos o como grados de la relación teleológica. En lo que Hegel llama "la cosa misma" ya está la representación del fin, presente en la forma de una disposición de antemano dada para un determinado desarrollo.

Por tanto, y en primer lugar, el concepto de la "esencia necesaria" se opone a la diversidad material, a lo que tiene el carácter de ser condicionado y contingente. Éstos aparecen en dicho concepto como "accidentes" suyos y la esencia misma como "sustancia", que es la única y potente esencia, puesto que las cosas son impotentes. La sustancia las produce y las absorbe: en ella son lo contingente, lo indiferente, lo carente de subsistencia. Tal es como la entendió Spinoza, que la concebía como la única esencia totalmente necesaria, que no sólo es principio sino también término de todas las cosas. En verdad, la sustancia es en todo "la cosa misma".

Pero esta unilateral acentuación no la agota. Lo interior sólo es en su exteriorización que, inclusive, es lo interior mismo. La sustancia es dinámica: produce y actúa, y la realidad efectiva no difiere de su poder, sino que es éste

mismo. La relación de sustancia se presenta como relación causal. La imagen externa de la causalidad parte de dos contenidos diferentes puestos en relación causal. Pero se pasa por alto lo principal: que tanto en la causa como en el efecto ya está encubierta la relación entera. "En general, el efecto no contiene nada que no contenga la causa. Y al revés: la causa no contiene nada que no esté en su efecto. La causa sólo es causa cuando produce un efecto, y únicamente consiste en esta determinación de tener un efecto; y el efecto, nada más que en esta: la de tener una causa." Luego, la causa y el efecto no sólo son correlativos, sino que coinciden. La causa que todavía o ya no actúa, no es tal, "y el efecto deja de ser efecto cuando su causa ha desaparecido, para ser una realidad indiferente".[154]

Esta relación "formal" de la causalidad se modifica cuando se la entiende por el contenido. Es cierto que la causa "se extingue" en el efecto; pero éste es, a su vez, causa. La causalidad se conserva en la serie causal, que es una serie infinita, tanto hacia adelante como hacia atrás. Ya conocemos este fenómeno por la dialéctica de lo infinito: es el proceso que va *in infinitum*, es decir, la "mala infinitud". También en Kant la antinomia de la causalidad tenía la forma propia de una antinomia de la infinitud. Este conflicto —pues la necesidad naufraga sin residuo en la apariencia— sólo se podrá resolver en una configuración superior, que abarque la plena totalidad de la serie.

Semejante totalidad se da en la interacción. La causa no sólo efectúa, sino que conserva su efecto, entendido como contra efecto. La causa no se opone a algo pasivo, que sólo recibiría su movimiento de ella, sino que en él desata su actividad. El efecto mismo surge como causa. Por eso, la relación se desdobla dinámicamente y el movimiento se cierra en círculo, "pues el efectuar, que en la causalidad finita se encamina hacia el proceso de la mala infinitud, se repliega

[154] IV, 226.

y se hace un recíproco efectuar vuelto sobre sí mismo, es decir, un infinito actuar recíproco".[155]

La interacción se presenta, por tanto, como "una causalidad recíproca de sustancias presupuestas que se condicionan". Toda sustancia es aquí activa y pasiva al mismo tiempo, con lo cual se supera su diferencia y llega a ser "transparente apariencia". Su ser sustancia consiste por entero en la actividad y la pasividad: ya no es el "sustrato" de una relación que le sería externa, sino que la relación se interioriza en ella. "La causa no sólo *tiene* un efecto, sino que en éste ella está, como causa, en relación consigo misma", tal como la sustancia está, en el accidente, en relación consigo misma. De este modo, en la interacción se alcanza algo nuevo, en que todo lo anterior se supera. "Por eso, la causalidad retorna a su concepto absoluto y, al mismo tiempo, llega al concepto mismo."[156]

Esta última expresión conduce más lejos aun: al tránsito de la esencia en general al "concepto". Tal tránsito no se podría entender, en absoluto, a partir de la interacción, sino que es el resultado del particular papel que Hegel le asigna al concepto como tal.

9. Concepto y subjetividad

Aristóteles fue quien por primera vez y a sabiendas identificó la esencia de todas las cosas con el concepto. Pleno de conciencia histórica, Hegel se apoyó en él y lo ensalzó, al considerarlo el primero que intuyó el sentido de la esencia y de lo Absoluto. Sin embargo, su propia tesis tiene un signo diferente. Para Aristóteles, el concepto tenía validez ontológica; para Hegel, la esencia tiene validez lógica y lo mismo que ésta el fundamento, la sustancia y lo Absoluto. El hecho de que en los dos tomos de su *Lógica* "obje-

[155] IV, 239.
[156] IV, 241.

tiva" —en lo esencial ontológica— se intercale una lógica "subjetiva" y que ésta no sólo sea el grado más alto sino que constituya también la base profunda del todo, es la tesis propia de su idealismo y también la de su logicismo y teleologismo. Este es el punto nuclear de la cosmovisión metafísica que se oculta en su filosofía.

La verdad del ser se muestra como esencia. La verdad de la esencia se debe mostrar ahora como concepto, y puesto que éste es "el reino de la subjetividad", la *Lógica* de Hegel llega a ser, por este lado, "subjetiva". Si se recuerda aquella otra tesis, según la cual lo Absoluto es razón que en su autodespliegue se concibe a sí misma, se entenderá fácilmente el sentido de semejante tránsito. La *Lógica* no sólo es el desarrollo de lo Absoluto en sus categorías, sino también su autodespliegue. Ahora bien: si el "concebir-se" pertenece a la esencia de lo Absoluto, el "concepto" tendrá que ser la verdad de esta esencia suya. En la lógica del ser y de la esencia no se habla todavía del carácter racional de lo Absoluto; pero la dialéctica rebasa los límites trazados por ella misma. Conducida por el despliegue objetivo de la esencia, "recuerda", por decirlo así, que en el fondo todo es razón; es decir, que el verdadero rostro del fundamento, de la necesidad, de la sustancia —o sea que el verdadero rostro del mundo— no puede ser otro que el instrumento único y universal de todo pensar y de toda razón: el concepto.

El tránsito dialéctico de la esencia al concepto constituye una cuestión aparte. Es preciso decir aquí que la dialéctica padece cierto daño cada vez que emergen tesis sistemáticas o metafísicas, porque está encauzada por el poder de lo que debe resultar de acuerdo con la tesis. Y eso, como es natural, contradice su esencia, por lo cual es muy cuestionable hablar en este lugar de un tránsito objetivamente realizado. A su reconstrucción, siempre problemática, es preferible ofrecer el nexo de contenido, que nunca falta

en Hegel. Tal vínculo nos es dado por el concepto de libertad, que es el tema principal de la subjetividad. También la dialéctica de la necesidad apunta a ella.

Aquí surge lo que Hegel entiende por "libertad": no es el libre arbitrio ni tampoco una universal indeterminación ni, en general, una oposición a la necesidad o a lo causal. Antes bien, la libertad está entendida, en el sentido de Fichte, como contraste con la coacción, con la necesidad externa — y no con la interna. La libertad es la actividad de una propia e interna tendencia; es autodespliegue, actividad pura, autorrealización; es un actuar que no niega, en manera alguna, su causalidad originaria; es una realidad que sólo consiste en una "necesidad revelada".

Estas definiciones permiten advertir que en ellas se resumen las categorías esenciales: el concepto es lo verdaderamente idéntico, lo que tiene en sí a la contradicción; es el verdadero fundamento que, fuera de sí, ya no tiene condición alguna. Pero también es lo verdaderamente interior: es la verdadera legalidad, la verdadera fuerza, la verdadera sustancia, la verdadera causa, la verdadera necesidad, y, por eso mismo, la verdadera libertad. Con un riguroso sentido afín al pensamiento de Hegel se podría decir que es lo verdaderamente objetivo de todo ser y, por ende, lo subjetivo. Tal es el significado de las siguientes palabras de la *Enciclopedia*: "La verdad de la necesidad es, pues, la libertad, y la verdad de la sustancia es el concepto, es decir, es la autonomía, o sea, el rechazo de sí de las diferentes autonomías. Entendido como tal rechazo, el concepto es idéntico a sí, y sólo es con él este movimiento recíproco que permanece junto a sí mismo." [157]

La libertad es, en este sentido, el concepto central y fundamental de la filosofía del espíritu. Las formas del espíritu "objetivo" y "absoluto" son los grados de su realización, y también es la base de la libertad ética, de lo cual la

[157] VI, 310.

Lógica no deja duda alguna. De ella procede la más clara luz para este punto crítico del sistema. "La libertad tiene por supuesto a la necesidad, y la contiene en sí en cuanto superada. El hombre moral tiene conciencia del contenido de su hacer como de algo necesario y por sí mismo válido, y con ello su libertad padece tan poco daño que, al contrario, por esa conciencia llega a la libertad real, plena de contenido, a diferencia del libre arbitrio, que carece de contenido y es libertad meramente posible." Para proporcionar un ejemplo palpable, Hegel elige el concepto de castigo, que hace ver lo contrario de la libertad. "El criminal que es castigado puede considerar que el castigo que le llega es una limitación de su libertad; pero, de hecho, el castigo no es un poder ajeno al que está sometido, sino que es la manifestación de su propio hacer, y al reconocerlo así se comporta como libre. En general, la suprema autonomía del hombre consiste en saberse determinado a sí mismo por la Idea absoluta, cuya conciencia fue designada por Spinoza *amor intellectualis dei*." [158]

La lógica del concepto debe entenderse a partir de ese concepto de la libertad. El concepto es la fuerza autónoma, lo que se realiza en toda realidad, la *causa sui* de la esencia de todas las cosas. Por eso, la categoría de la interacción constituye el tránsito hacia él, pues en ella está el retorno de la causa al efecto, en lo cual se muestra la misma forma circular que en la *causa sui*, que consiste precisamente en la contradicción de ser en sí escindida y, no obstante eso, idéntica consigo misma. Produce desde sí, permaneciendo en sí, y permanece en sí porque su producir es un alcanzarse a sí misma. "El concepto es lo libre, entendido como el poder sustancial que es por sí, y es totalidad, porque cada uno de los momentos es el todo, es decir, el concepto puesto como unidad inseparada con él." [159]

[158] VI, 311.
[159] VI, 315.

El concepto es el ser-para-sí de lo que en la esencia, en todas las formas del "fundamento", era sólo en-sí. Por tanto, es la síntesis del ser-en-sí y del ser-para-sí. Se realiza en él la ley de lo Absoluto, entendida como ley de la razón, es decir que todo lo que es —lo que es en sí— tiene que ser también para sí. Ahora bien, si introducimos entonces la plena significación del ser-para-sí, que conocemos por la *Fenomenología*, esta ley significa que todo ente tiene su plena realización en una conciencia de sí mismo. El ser de los grados inferiores sólo puede tenerla fuera de sí, en un otro, para el que ese ser llega a ser objeto y el sujeto para el cual es objeto le sigue enfrentando. Por eso, el objeto mismo es el "ser fuera de sí del espíritu". Únicamente por encima del ser del sujeto hay un íntimo ser-para-sí: el espíritu, que es su propio objeto. Los dos aspectos del ser-para-sí, el ser y la conciencia del ser, están juntos. En este hecho reside la disposición del sistema hegeliano. Al mismo tiempo, se entiende hasta qué punto el tránsito de la realidad al concepto es también el tránsito de la objetividad a la subjetividad.

Aquí se retoma el principio de la *Fenomenología*: la sustancia es el sujeto, sólo que visto desde su otro lado, puesto que es la dialéctica de la sustancia la que ha conducido hasta el sujeto. También se aclara por qué la *Lógica* admite la doctrina del ser y de la esencia, pues ella es la "génesis del concepto". La *Lógica*, en estrecho sentido, es la doctrina del concepto. El ser y la esencia soportan una lógica que se manifiesta en su dialéctica; pero el carácter de lo lógico como tal sigue oculto hasta tanto ese carácter mismo no llegue a ser propuesto como tema. Desde el principio es el concepto el que aquí impera: *su* lógica es la lógica del ser y de la esencia; pero únicamente llega a ser visible cuando el concepto se hace objeto, es decir, cuando se constituye en su ser-para-sí al entrar en la conciencia. La conciencia filosofante se reconoce en su objeto, pues es con-

cepto. Pero la *Lógica* no sólo es la "teoría" del autodespliegue de lo Absoluto, sino que ella misma consiste en semejante desarrollo. Lo Absoluto se alcanza a sí mismo mediante su autodespliegue, y encuentra que su esencia es el concepto: se conoce en él, y en este conocerse es la pura subjetividad; es decir, la conciencia de sí mismo.

Naturalmente, no se puede ir tan lejos de un golpe. Las manifestaciones del concepto tienen, a su vez, su propia gradación y dialéctica, lo cual constituye el contenido de la "lógica subjetiva".

La subjetividad propiamente dicha sólo es uno de los primeros grados de la lógica del concepto, al cual muestra en su "separación de la cosa" e incluso en oposición a ella, sin tener en cuenta que el concepto es la esencia de la cosa. Cuando se reencuentra en ella, la subjetividad vuelve a reponer la esencia objetiva, que es el concepto, y se muestra en su objetividad, como concepto real. De tal modo se supera su subjetividad; pero se conserva en la superación, para negarse, finalmente, con la objetividad. Tal cosa es para Hegel el "concepto adecuado" o la "Idea", que es la esfera de la razón en cuanto "verdad descubierta".[160] De este modo quedan señalados tres grados.

En el que se inicia la lógica formal —la usual teoría del concepto— no hay vestigio alguno de la esencia propiamente dicha del concepto. No obstante eso, también Hegel comienza por semejante exterioridad para interiorizarla después. El concepto se muestra, al principio, como "lo universal"; no simplemente como lo "común a todo" o como lo abstraído, sino en cuanto unidad productora de lo común. Lo universal, en este sentido, no es el producto, sino lo originario, lo que está en la base de lo particular. Por eso lo universal es "concreto" y muestra tal carácter en su particularización. El concepto se diferencia y determina en la diferenciación. En su determinación el concepto es "concep-

[160] V, 33.

to particular", es la "especie determinada", el *eidos*. Pero se conserva lo universal, puesto que aun el más especial concepto específico abarca la totalidad de sus casos. La especificación es el principio propio del concepto, el principio de su diferencia.

A lo particular se opone lo singular, en el que, al parecer, lo universal está radicalmente abandonado. Por otra parte, el concepto individualizado es, sin embargo, la continuación y plenitud de la particularización. Por eso tiene que conservar lo universal que, en efecto, se reencuentra claramente en él, puesto que por su contenido lo singular soporta en sí mismo y sin merma la determinación universal. Pero un singular no sólo es por ella, sino por sí mismo. Es la plena especificación de lo universal y por eso la concreta identidad de lo universal y lo particular.

Pero si se reflexiona acerca del modo *como* lo universal se especifica en lo singular, se tropieza con una función de división, que siempre está en la base del concepto determinado. Esta función es el juicio. Al sujeto le es concedido, dado o adjudicado, un predicado. Tal concesión es el juicio; pero en ella subsiste la ulterior determinación del concepto del sujeto, que la recibe en su predicado. Por tanto, el juicio atribuye al "dividir" lo uno originario y en su forma se expresa como la dualidad del sujeto y del predicado. "El juicio es la división del concepto por sí mismo", o también la "originaria división de lo uno originario".[161]

El juicio no consiste en un enlace de representaciones ni de conceptos. El concepto, en cuanto determinado, nace más bien del juicio: sus notas son los predicados atribuidos. En Hegel se mantiene incontrovertido el sentido "sintético", tal como Kant lo había establecido, de los juicios relevantes. El juicio es la manifestación de lo que se encubre en una cosa, pues los predicados expresan lo que una cosa "es". Lo hacen en doble sentido: por una parte, purifican la

[161] V, 68.

relación entre la cosa y sus cualidades; y por la otra, pone al sujeto cognoscente ante la cosa, entendida como algo articulado y penetrable por la visión. El concepto, según su esencia, es objetivo, inclusive dentro de su subjetividad. Por eso rige lo mismo para el juicio.

De este modo se entiende por qué retornan en él las categorías de la lógica objetiva, presentadas ahora como "juicio de la existencia", de la "reflexión", de la "necesidad" y del "concepto". Tampoco es extraño que Hegel vuelva a encontrar lo típico del juicio en la clasificación tradicional según la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad. Pero la marcha histórica del pensamiento es la contraria: las categorías ontológicas se toman de la típica del juicio. Así ocurría con Kant; y Hegel es, en este punto, un kantiano más consecuente. Por otra parte, esto concuerda con la posición entera de la *Lógica*: si el concepto es la verdad de la esencia y del ser, en las formas de su nacimiento —es decir, en los tipos de juicios— se tienen que volver a encontrar necesariamente las categorías fundamentales que allí eran las dominantes. Es más: tienen que tener aquí sus configuraciones originarias y mostrar, por así decirlo, su verdadero rostro.

La cuestión de saber hasta qué punto se ha logrado este retroceso es diferente; pues es un problema que se refiere a la crítica, no sólo de Hegel sino del idealismo en general, que conduciría más allá de Hegel.

El juicio nunca está aislado, sino que se apoya en nexos de juicios, cuya forma es el silogismo. La cópula del juicio apodíctico —por tanto, de la forma suprema del juicio— expresa la necesidad; pero no la muestra, pues no reside en él, sino en el silogismo, cuya *conclusio* es el juicio. En el silogismo se hace conscientemente lo que era esencial en el juicio, sin que allí alcanzara validez como tal. El silogismo lo saca de su encubrimiento, lo torna explícito. De este modo es la prueba de lo que en el juicio había sido admitido como probado; pero en tanto éste ya era la exposición del con-

cepto, resultará que "el silogismo es el concepto plenamente puesto: por eso es lo racional".

El silogismo constituye el tránsito a la objetividad, puesto que lo racional es lo real, es decir, el ser-en-sí o la interior determinación de todas las cosas. El entendimiento, por su finitud, se atiene a lo secundario, al concepto ya determinado, y por eso se aferra siempre a la abstracción o a la mera forma de la universalidad. "Los conceptos determinados son puestos, en la razón, en su totalidad y unidad. Pero no sólo por esto el silogismo es racional, sino que todo lo racional es un silogismo." [162]

Puesto que la razón es lo Absoluto y la lógica la teoría de ésta, todo ente estará sometido a la ley de la inferencia lógica. Es cierto que las leyes del silogismo son leyes del pensar; pero sólo de un modo secundario. Lo esencial en ellas es que son leyes del ser, y sólo porque el pensar es pensamiento de lo que es, son leyes del pensar. Por naturaleza son lo objetivo de la razón, y por eso mismo subjetivas. De un modo simple se podría decir: si las leyes del silogismo, propias del pensar, no fuesen más bien leyes de dependencia del ser, los silogismos trazados por el entendimiento finito no tendrían valor de conocimiento alguno, y la inferencia lógica, con su ponderada exactitud, sería una fantasmagoría de la razón. De aquí que el sentido de la silogística vuelva a ser en Hegel lo que había sido en Aristóteles: la armazón universal de las conexiones del ser.

Por eso, en la teoría del silogismo el *terminus medius* retorna al puesto de honor que le corresponde, pues Aristóteles decía que "el término medio es fundamento", o sea fundamento de la inferencia de un silogismo. Lo que rige para el término medio, es válido para todo el silogismo. Es falso atender únicamente a las premisas universales (sobre todo a la *major*). En el famoso ejemplo escolástico del modo *Barbara* no se llega, desde la mortalidad de "Cajus", a lo que

[162] V, 119.

se entiende por ser mortal o Cajus, sino a lo que se entiende por "hombre". De acuerdo con esto, lo decisivo de la silogística no está en la multitud de las formas del silogismo, sino en su puro valor concluyente, es decir, en lo que ella rinde en la mediación real a través del concepto medio.

Hegel no diferencia los silogismos por su forma, sino por su contenido. Con el título de "silogismo de la existencia" resume las figuras y modos del silogismo categórico. La primera figura —en la que lo particular está, como concepto medio, entre el predicado de la *major* y el sujeto de la *minor*— constituye el tipo fundamental. Le sigue el "silogismo de la reflexión". El silogismo categórico aparece como una primera subespecie (silogismo de la totalidad) y, por eso mismo, como imperfecto, pues se muestra que la *conclusio* está supuesta en la premisa mayor: dice de algo individual lo mismo que afirma de "todos". Tal situación varía con el "silogismo de la inducción", en el que el concepto medio aparece como la infinita serie de los casos particulares. Pero no puede, aun en su progreso, recorrer lo infinito y sigue sin realizarse hasta tanto la universalidad no se ponga en otra parte. "La singularidad sólo puede ser el término medio en cuanto es inmediatamente idéntica a la universalidad, que es la propiamente objetiva, es decir, la especie." [163] En efecto, en la determinación de lo singular siempre está presente de antemano lo universal. En el concepto medio de la inducción lo universal es "extrínseco, pero esencial"; sin embargo, semejante exterioridad es, justamente, lo interior. "Por eso, la verdad del silogismo de la inducción es un silogismo que tiene por término medio una singularidad que inmediatamente es en sí misma una universalidad; es el silogismo de la analogía."

Todo el mundo sabe cuán inseguro es el razonamiento por analogía. Para que sea así ¿qué le falta, puesto que la exigencia de contenido está cumplida? Carece de la necesidad,

[163] V, 155.

del peculiar carácter concluyente del silogismo, que depende del concepto medio. Pero éste, que tan luego "mediatiza" a la analogía misma, es ambiguo y cambiante en sí mismo, porque al unísono es singular y universal, y ambos momentos constitutivos se separan y no están trabados entre sí, porque únicamente la necesidad los podría atar.

Así es como aparece el tercer grado: "el silogismo de la necesidad", que mediatiza "la simple universalidad realizada, la naturaleza universal de la cosa, la especie".[164] La "naturaleza de la cosa" es, según su esencia, indiferente al número de casos que, en la premisa mayor, no aparecen en modo alguno como la totalidad de los casos, sino como lo esencial y necesario de la cosa. Por eso no presupone la conclusión. "Está presente *una* esencia que atraviesa los tres términos. En ella las determinaciones de la singularidad, de la particularidad y de la universalidad sólo son momentos formales." [165] Vista en la unidad de esta esencia, es patente que el concepto medio domina el todo del silogismo, y la necesidad consiste justamente en ese dominio y unidad.

En el silogismo categórico y en sus modos tal circunstancia se muestra imperfectamente, pues las premisas siguen siendo "contingentes". Con el silogismo hipotético ya no es así: al menos su premisa mayor, el juicio hipotético, "contiene la relación necesaria sin la inmediatez de lo relacionado".[166] Sólo expresa un "si... si". Hegel considera que la forma perfecta de la necesidad está en el silogismo disyuntivo, porque supedita lo singular a una ley de exclusión mutua. Y con la exclusión del ser-otro se instala en el silogismo la peculiar determinación de lo universal, en el sentido de la "naturaleza de la cosa misma".

La inferencia acaba en simple determinabilidad, tal como la expresa la conclusión de todo silogismo, que sólo es una

[164] V, 160.
[165] V, 162.
[166] V, 164.

mediación o, inclusive, *la* mediación como tal, pues "todo lo racional es un silogismo"; pero la mediación se supera. "Por eso, el resultado es una inmediatez, que al ser producida por la superación de la mediación es un ser que es... idéntico a la mediación." "Tal ser es una cosa que es en y para sí: la objetividad." [167]

10. La objetividad

Se podría pensar que la objetividad no es otra cosa que el simple retorno del ser y de la esencia; pero, en ese caso, se desconocería su naturaleza. El ser y la esencia no eran, en modo alguno "objetos". Algo puede llegar a serlo cuando hay un sujeto *para* el que es objeto, y por esencia sólo puede serlo para él. Tal cosa no rige para el ser y la esencia que tienen un ser-en-sí sin un equivalente ser-para-otro o ser-para-sí. Cuando un ente se hace objeto tiene por detrás de sí a la reflexión, la cual conduce de la esencia al concepto. Tiene un ser-para-sí, y la forma de este ser-para-sí del ente es la del ser-para-un-sujeto.

Pero el sujeto siempre emerge de la esfera del concepto. Así, también el reino de la "objetividad" sólo puede aparecer en dicha esfera. Como opuesto a la subjetividad es su segundo grado.

El objeto es la "realización del concepto".[168] El principio de la objetividad se puede reducir a esa breve fórmula. Según la deducción trascendental de Kant, el objeto nace sobre la base del juicio; por detrás de él está el "concepto puro del entendimiento" que determina el contenido del juicio. Con estas determinaciones se exponen los pensamientos clásicos del idealismo alemán; y es fácil advertir que éste piensa en la misma "realización del concepto". Hegel continuó ese camino; pero no quedó satisfecho con una deducción de la

[167] V, 171.
[168] VI, 360.

"validez objetiva". Vio que el problema de la objetividad, basado en el concepto, es más general, y encontró la expresión universal de dicha cuestión en "lo que, de otro modo, aparecería en la metafísica como conclusión del concepto, a saber, como conclusión del concepto de Dios a su existencia, o sea como la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios".[169]

La forma de la argumentación no desempeña aquí papel alguno; pero, en cambio, adquiere la mayor importancia el pensamiento de un "concepto" tal que su esencia *(essentia)* incluya su propia existencia, es decir, que se "realice" a sí mismo. La relación con el problema de Dios no debe sorprender, porque en la *Lógica* de Hegel se trata de Dios en todas partes; es decir, en cada una de las categorías singulares: su objeto está en las categorías de lo Absoluto. Así nos lo recuerda en el problema del objeto. "Lo Absoluto es el objeto, establece la tesis de la objetividad."[170] Si en esta proposición sustituimos la segunda parte por la anterior, que proporcionaba la definición del objeto, resultará: lo Absoluto es "realización del concepto".

Este principio, entendido con rectitud, expresa la totalidad de la filosofía hegeliana en su diseño. Con lo Absoluto no se trata de un más allá o de un pasivo sometimiento, sino de algo que se realiza. No está por detrás del mundo, sino que es el mundo mismo, pues éste es el proceso de su realización, y lo Absoluto no está fuera de tal proceso sino que es el proceso mismo. Ahora bien, en un proceso de realización hay necesariamente dos cosas que lo separan, en primer lugar, dentro de la dimensión de lo que avanza: el origen motor y el resultado. Lo continuo del avance mismo presupone la distancia de estos dos extremos, y, aun cuando por el contenido sean idénticos, tienen que ser diferentes por ser opuestos.

[169] V, 172.
[170] VI, 365.

Si volvemos la mirada a la parte del proceso que está por detrás de nosotros, encontraremos la clave del enigma. Ya conocemos el origen de la fuerza motora en una parte considerable del camino de su realización: como ser-en-sí, como infinito, como fundamento, sustancia, causa y finalmente como concepto — para no recordar sino algunas etapas. El ser-en-sí era la interior "determinación" de la cosa, en contraste con la cualidad contingente; era un deber ser que impulsaba a su cumplimiento. Esta determinación era allí la esencia desconocida y, como verdad de ella, era concepto. Lo mismo ocurría con el "fundamento": lo incondicionado, lo íntimo, la sustancia y la causa eran sus formas incompletas, pues sólo expresaban unilateralmente la determinación que dormita en él. También le faltaba algo esencial a la "irrupción de la cosa en la existencia", puesto que ésta no es objetividad, no es para-sí lo que es en-sí, no es objeto de un sujeto. La "determinación" sólo aparece con claridad en el concepto. Su sentido se despliega como la autoconciencia de la razón absoluta, en cuanto ella puede llegar a ser sujeto y oponerse a sí misma como objeto.

Esto no es sino la realización de lo Absoluto, es decir —dado que éste es concepto— la realización del concepto. Lo exigido por el argumento ontológico, que un concepto (esencia) tenga el poder de darse desde sí mismo la realidad (existencia), está ahora cumplido. Para ello Hegel no tiene que ocuparse de justificar el argumento en cuanto tal; antes bien, su justificación está en la marcha dialéctica de la *Lógica*, que en el grado de la "objetividad" se muestra como la autorrealización del concepto. Éste es lo Absoluto, por ser *causa sui* en el riguroso sentido de Spinoza, es decir, como aquello *cujus essentia involvit existentiam*. El "involucrar" se muestra en Hegel, sin embargo, como un camino más amplio y rico de contenido, que desarticula la breve y formalista "prueba" de San Anselmo. Con todo, no se puede decir que se haya perdido el carácter del "argumento"; el

de ser un silogismo, pues la teoría de éste ha mostrado que toda conexión de ser y de esencia tiene su forma. "Al objeto esencial de aquella prueba, es decir, a la conexión entre el concepto y la existencia, le pertenece la consideración del concepto recientemente acabada y el total recorrido que la determina como objetividad." [171]

De este modo, Hegel retoma en todas sus formas los hilos de la antigua ontología, rotos por Kant. El concepto, entendido como "verdad" de la esencia, llega a manifestarse en el objeto. Por eso, las categorías esenciales se deben superar en él. Para el "objeto" es mucho menos esencial ser una cosa con cualidades o un todo con partes o una sustancia con accidentes. La objetividad es una totalidad en que esos momentos desaparecen. Su tema es cosmológico, puesto que el objeto en general de un sujeto es el "mundo". Por eso las categorías de la objetividad son categorías del mundo, y la objetividad es —dentro de la *Lógica*— el comienzo de la filosofía natural.

La naturaleza no es la alienación del problema ontológico. Al contrario: desde aquí ella es visible en su sentido óntico, pues el mundo es la realización del concepto, por ser éste su determinación interna. Pero, por otra parte, las categorías de la objetividad no se limitan a la naturaleza, sino que se extienden profundamente hasta las formas del "espíritu objetivo", en el que también se muestran como categorías del "mundo", ya que éste no es, en manera alguna, la sola naturaleza.

Al iniciar la exposición de tales categorías, es necesario tener este hecho ante los ojos. En primer lugar, las encontramos aplicadas tan sólo al ser natural, en sus grados externos: mecanicismo, quimismo, teología. El título de tales conceptos no significa todo lo que con ellos se piensa. Puesto que se trata del mundo, y éste es un grande y único tejido de diversidades, lo esencial de esos grados será el tipo de

[171] V, 173.

unidad. El grado típico más externo es el mecanicismo, por el que Hegel entiende la ordenación universal de las cosas en cuanto son exteriores unas a otras y su enlace es secundario. Domina aquí la legalidad absoluta, pero en la forma del determinismo. En un tipo más alto de unidad, se produce la "centralización", tal como lo muestran muchos sistemas de la naturaleza. En éstos, que al mismo tiempo son sistemas de cuerpos y de fuerzas, domina también el "proceso mecánico"; pero conserva la configuración íntegra y la ley puede manifestarse en su coexistencia.

Como el proceso mecánico no sólo existe en el mundo de los cuerpos, sino también en la vida espiritual, emerge el "quimismo", por el que Hegel entiende, en contraste con la relación externa de acción, el fenómeno de la tendencia interior, de la afinidad, es decir, de una atracción que reside en la esencia de los objetos. "La relación sexual en lo viviente está bajo este esquema, que también constituye la base formal de las relaciones espirituales del amor, la amistad, etc." [172] No nos interesa saber si la expresión "quimismo" es feliz para designar estos hechos. En el proceso de tales grados, lo característico es que cuando la tirantez de la tendencia que lo origina llega a la neutralidad, se borran en un resultado. Por eso no es un proceso que vaya a lo infinito.

Dentro del dominio de la objetividad, la teleología constituye el punto peculiar del interés especulativo. En ella se resuelve definitivamente un motivo fundamental de la *Lógica*, un punto a que todo, en el reino de la "realidad", tendía, y que, por consiguiente, es anterior al del "concepto". Allí la causalidad sin la interacción era incompleta; pero ésta trascendió a una forma del ser-para-sí, transformándose en subjetividad y saliendo de su estado de crisálida como concepto. Éste, por su parte, ahora llega a la objetividad, y sólo así el problema de las categorías de relación adquiere madurez. La causalidad y la interacción retornan en el mecanicismo;

[172] V, 201.

en el quimismo se muestra la interiorización de la tendencia a la unidad. Es fácil decir ahora cuál es la categoría que tiene que cerrar esta serie: es forzoso que sea la que unifique el efecto externo con la tendencia interna y en la que el proceso tome la forma de la autorrealización. Tal categoría es la del fin, entendido como causa final.

Lo mismo se puede entender a partir del puesto del concepto. Si éste es "la verdad de la esencia", y la esencia la del ser; si, por otra parte, el modo como el concepto es "fundamento" se caracteriza por constituir la interior "determinación" de las cosas —porque en ellas hay un deber ser y, al mismo tiempo, un poder para realizar lo debido— no habrá duda alguna de que el concepto es, a la vez y de antemano, principio y fin, lo que produce y lo producido, la Idea y la realidad. Y tal es la estructura del fin. Es, en el comienzo, la anticipación del resultado. Es lo actuante y lo que en el término se actúa a sí mismo. Nada que se le parezca existe en el mundo entero. Una imagen del cosmos que tenga el fin como principio es teleológica.

"Donde se percibe una finalidad, se supone un entendimiento como autor de ella; por tanto, para el fin se exige la propia y libre existencia del concepto." [173] En este amplio sentido —que, al mismo tiempo, está metafísicamente realizado— la teleología se opone al "ciego mecanismo de la naturaleza" y al igualmente ciego determinismo que resulta de él. La teleología es su superación. Tanto la mala infinitud de su proceso como su ciego avance sin plan desaparecen con ella.

Pero también es superación en el estrecho sentido dialéctico: es su conservación y encumbramiento a la forma superior. Lo que fue la convicción dominante de Leibniz —que todo proceso causal del mundo es en el fondo proceso final, aunque el entendimiento finito no se lo represente como tal por no ser capaz de una visión intuitiva de los fines cósmi-

[173] V, 209.

cos— es también convicción fundamental de Hegel. Inclusive cree que a la clarividencia especulativa, por decirlo así, el proceso mecánico delata el secreto de sus verdadera naturaleza, tanto en la "totalidad formal" a que todo tiende, como en especial en la "universalidad abstracta de un todo de las fuerzas, de una totalidad de las causas recíprocas". Es más: el mecanismo se revela como "una aspiración a la totalidad, en cuanto trata por sí de aprehender la naturaleza como un todo y no necesita de nada más para su concepto". De este modo, conduce más allá, hasta la naturaleza teleológica del concepto, que se muestra como "algo en general superior, como un entendimiento que determina exteriormente la diversidad de los objetos mediante una unidad que es en sí y por sí, de tal modo que las determinaciones indiferentes del objeto llegan a ser, por medio de estas relaciones, esenciales".[174]

Lo cierto es que así sólo se caracteriza la finalidad externa, que estima el fin fuera de la cosa, es decir, del proceso. La metafísica se ha atenido con exceso a esta forma de la relación final; pero ya no es suficiente para la comprensión del organismo. En éste hay una forma previa que lleva su principio en sí. Hegel considera que fue gran mérito de Kant haber distinguido la finalidad interna de la externa; pero no le da la razón, porque, para Kant, la finalidad interna era también un "principio regulativo" de la facultad reflexionante de juzgar y no pretendía tener la "realidad objetiva" de una categoría.

En este punto Hegel debía tener un juicio diferente al de Kant, que prudentemente limitaba sus investigaciones a la crítica de nuestra facultad humana de juzgar. La *Lógica* de Hegel quiere ser la exposición de lo Absoluto, y una vez que se acepta esta posición, es consecuente admitir el fin interno del objeto y considerar que es posible mostrarlo en la dialéctica de lo Absoluto. Kant —así juzga Hegel— ha tenido razón

[174] V, 211.

en poner la facultad reflexionante del juicio en un punto medio, a saber, "entre lo universal de la razón y lo individual de la intuición". El fin es lo "universal concreto que tiene en él mismo el momento de la particularidad y de la exterioridad". Es el concepto, entendido como lo concreto y determinante. "Pero la relación de fin no es un juzgar reflexionante que considera los objetos exteriores según una unidad, *como si* un entendimiento la hubiese dado por comodidad a nuestra facultad de conocimiento, sino que es la verdad en sí y por sí, que juzga objetivamente y determina en absoluto la objetividad externa. La relación de fin es, pues, más que el juicio: es la conclusión del concepto autónomo o libre que, mediante la objetividad, se cierra a sí mismo." [175]

Por lo anteriormente dicho no se puede dudar cómo se deben entender estas últimas determinaciones. El juicio y la conclusión no son cosas de la conciencia reflexionante, sino de la razón que es en sí. Por eso, son, en el objeto mismo, la esencia de la cosa. Referido a la finalidad esto significa que el concepto, como principio e interior determinación del objeto, se realiza en éste, así como se realizaba en la conciencia pensante por medio del juicio y de la conclusión. En ambos casos —tanto en el reino del sujeto como en el reino del objeto— dicha realización es una, tal como el concepto mismo es también uno. Y por eso, el principio de la facultad de juzgar tiene que ser también una categoría del objeto.

En lo que, como sujetos actuantes, hacemos al realizar fines, no se puede desconocer la forma del silogismo. En primer lugar, subordinamos el objeto bajo el fin y, en segundo lugar, al realizar éste volvemos a producirlo por mediación del objeto empleado como "medio". El fin es principio y término del proceso teleológico. En este "silogismo" el medio empleado es el *terminus medius*. Pero el medio es empleado y, por eso, se supera en el fin; éste, en cambio, se conserva y es, al mismo tiempo, principio y término, origen y resultado

[175] V, 216.

del proceso. Si eso ocurre cuando el hombre actúa, tanto más acontecerá así cuando obra la razón absoluta, cuya esencia era, precisamente, la realización del concepto.

En su acción y propósitos, no sólo los objetos finitos, sino también los sujetos finitos, se rebajan al carácter de medios. En la esencia del nexo final está implícito el hecho de rebasar el fin alcanzado, de volver a poner todo fin como medio. El fin más ampliamente proyectado siempre es superior por su duración. Los medios son en sí neutrales: actúan mecánicamente lo que tienen que actuar. El proceso los lleva por encima del mecanicismo —sin lesionarlos— sólo porque son elegidos por y para un fin. La superioridad de éste consiste en que permite que las fuerzas en sí indiferentes, propias del objeto mecánico, trabajen para su realización (la del fin). "Pero la circunstancia de que el fin se ponga en relación mediata con el objeto y que entre él mismo y éste intercale otro objeto, puede considerarse como la astucia de la razón. Como es notorio, la finitud de la razón tiene el siguiente aspecto: que el fin se refiere a la premisa, es decir, a la exterioridad del objeto. En la relación mediata con éste, el fin mismo ingresará en el mecanicismo o en el quimismo, sometiéndose a la contingencia y a la pérdida de su determinación: la de ser un concepto que es en y para sí. Pero cuando sólo propone un objeto como medio, lo deja que se agote exteriormente en su lugar, y lo abandona a la aniquilación, mientras que el fin se conserva por detrás de él y contra la violencia mecánica." [176]

Lo que aquí expone Hegel es un hecho bien conocido por su filosofía de la historia, tanto que es un pensamiento que casi se ha convertido en una frase hecha. Pero no se lo entendería correctamente fuera de su referencia a la teleología absoluta de la Providencia, pues, también aquí, Hegel apunta a ella, como lo prueba un posterior pasaje de la *Enciclopedia*; pero la cosa misma es de validez universal y también se tie-

[176] V, 226.

ne que verla en la acción humana. El hombre, al emplear las cosas como medios, hace que las fuerzas naturales trabajen para sus fines. Es más: las formas superiores aplican toda su existencia en la explotación de las inferiores. En el reino de lo orgánico eso ocurre por todas partes; y, según Hegel, también allí se trata de una relación teleológica.

En la teoría de la "astucia de la razón" se expresa una ley fundamental del ser, que se podría caracterizar como ley de la superioridad o de la "libertad" de cada una de las formas superiores con respecto de las inferiores. La superioridad consiste en que lo inferior, al no esforzarse por alcanzar lo superior, sin embargo está, por así decirlo, atrapado por éste. Con tensa actitud se halla ante su fin, sin tener el poder de resistírsele y sin saber siquiera que lo tiene delante, pues carece de la visión interna, de la razón.

Y, en efecto, la astucia es cosa de la razón: es su poder sobre lo irracional. "La razón es tan astuta como poderosa. La astucia consiste, en general, en la actividad mediadora, que permite que los objetos actúen unos sobre los otros y se agoten unos a otros según su propia naturaleza, sin inmiscuirse inmediatamente en tal proceso que, sin embargo, realiza *su* fin. En este sentido, se puede decir que la Providencia divina se comporta con el mundo y su proceso como una astucia infinita. Dios le permite al hombre que persevere en sus pasiones e intereses particulares; pero lo que de ello resulta es la ejecución *de Sus* intenciones que difieren de los intereses por los cuales aquéllos habían trabajado desde el principio y con tanto empeño." [177]

La finalidad es, en sí misma, astucia; y, por eso, es poder. El fin tiene ambas cosas en su acción sobre los objetos, sobre los cuales dispone, porque en el proceso mismo —en el cual los objetos "se friccionan" y superan, "el fin se mantiene fuera de ellos", aunque sea "lo que en ellos se conserve".

Por otra parte, semejante poder del fin sobre el objeto es

[177] VI, 382.

el del concepto, que se manifiesta en el objeto mismo, pues "el proceso teleológico es la traducción del concepto que, en la objetividad, existe de otro modo".[178] Por tener el medio fuera de sí, como objeto, el fin es de hecho, para los objetos, un poder externo. Por encima de ellos debe haber algo en lo que se superan. Sin embargo, sólo les pertenece una finalidad externa, que les es contingente. Un proceso teleológico de este tipo va a lo infinito, puesto que cada fin realizado llega a ser, a su vez, un medio. Hegel expresa este hecho, sutilmente, así: la finalidad externa se hace "propiamente un medio y no un fin objetivo".[179]

Se le opone la esencia de la "finalidad interna", iniciada en el "fin objetivo", que no sólo penetra en los objetos para emplearlos, sino que de antemano "está" en ellos, como esencia y principio. El medio del fin objetivo no está fuera de él, sino en él mismo: produce sus medios y al unísono los hace fines, al tornarlos medios de éstos.

En la finalidad objetiva interna, lo dominante no es el proceso, sino la interacción teleológica. Todo es, al mismo tiempo, medio y fin; pero, de este modo, la objetividad ingresa en el reino de la "Idea".

11. La idea

El fin que produce sus propios medios, el concepto que se realiza a sí mismo, la subjetividad que se objetiva a sí misma, es la "Idea". Ésta es la realización del concepto; es una forma originaria, activamente productiva —en el riguroso sentido de la Idea platónica— y también es el proceso en el cual ella se realiza. Kant había caracterizado a la Idea por el proceso; pero se trataba de un proceso subjetivo de la conciencia cognoscitiva y práctica. Hegel, en cambio, también lo entiende objetivamente. El significado que tenía en Kant era

[178] V, 227.
[179] V, 231.

el de una carrera infinita, que no alcanzaba la meta; en Hegel no es así: el proceso ingresa en la categoría de lo "verdaderamente infinito", porque se cierra como un todo.

Ya conocemos este pensamiento hegeliano por la Idea de lo Absoluto, que desde el comienzo domina la marcha de la *Lógica*. Pero alcanza una peculiar significación cuando se lo concibe en la objetividad, entendido como conclusión y propia realización de la teleología, lo cual coincide con la crítica de Hegel al deber ser. Si se estima que éste es lo definitivo, nada podría estar realizado, y el mundo estaría condenado al inacabamiento; pero también si se lo supera en su término, el mundo estará falseado en lo que tiene de mejor: en su vitalidad. Un mundo en el que todos sus fines fueran logrados habría llegado a la calma y, por este reposo, se hubiera entumecido. Pero la Idea es vida, y por eso se mantiene en proceso.

Por aquí es posible entender el pensamiento de Hegel: la Idea es la síntesis del proceso y el resultado, del deber ser y de la plenitud. La "Idea" es una plenitud que conserva el proceso; o también es el proceso en el que ya está la plenitud. Las formas en las que la Idea se realiza como tal, exhiben el doble rostro de semejante síntesis. La vida, el conocimiento y la voluntad son, al mismo tiempo, la mediación y lo mediato, la tarea y su cumplimiento; es decir, lo que eternamente se ha alcanzado a sí mismo y existe como totalidad, aunque, sin embargo, de continuo se rebasa, flota y tiende hacia otro.

En este sentido, la Idea es lo "racional", cuyo significado en Hegel es el de la síntesis descripta. Justamente en tal sentido, la Idea es, por ser "unidad del concepto y de la objetividad", lo propiamente "real". Su misterio consiste en que ella es el término final, sin estar en un más allá. Tiene realidad, "porque todo lo real sólo es en cuanto tiene en sí y expresa a la Idea".[180] Es la congruencia del concepto y la realidad; o teleológicamente expresado: los fines absolutos están

[180] V, 238.

y no están realizados en el mundo, y la respectiva condición de éste tanto consistirá en la realización como en el camino que conduce a ella.

En la Idea, como autorrealización, confluyen las grandes oposiciones. El fin se hace principio; la consecuencia fundamento; la condición, condicionado. Es un "devenir de lo que ha devenido", en el que sólo lo ya existente llega a la existencia. De esta suerte, se superan las determinaciones de relación. Los conceptos de reflexión desembocan en la simple identidad, y en su síntesis universal desaparece la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo: la Idea es lo subjetivo que vuelve de la objetividad y despierta a la vida en esa objetividad misma.

El sujeto y el objeto sólo son, en la Idea, los dos aspectos del ser-para-sí y del ser-en-sí y, en su identidad, constituyen la "realidad" de la Idea. "Por eso se ha tenido razón cuando se determinó tal identidad como sujeto-objeto",[181] lo cual se debe entender de un modo literal: como la conciencia que, al mismo tiempo, es objeto de conciencia, o como el objeto que es, a su vez, conciencia de los objetos. Es manifiesto que sólo semejante forma se puede elevar hasta la concepción de sí misma, es decir, que la esencia de la razón absoluta puede realizarse en sí.

Entre las oposiciones que confluyen en la Idea, la más difícil es la del proceso y resultado; pero puede ser sistemáticamente entendida a partir del "sujeto-objeto". El sujeto es vitalidad y la vida es proceso; el objeto es un todo cerrado, o sea, totalidad. La subjetividad que vuelve de la objetividad, como la identidad de la Idea con ella misma y con lo real, es el ingreso del proceso en el resultado, su superarse en él; y, al mismo tiempo, el proceso tiene, en cada una de sus fases, el carácter de ser resultado. "La identidad de la Idea consigo misma es una con el proceso; el pensamiento, que libera la realidad de la apariencia o de la variabilidad carente de

[181] V, 241.

fin transfigurándola en Idea, no se debe representar esta verdad de la realidad como una muerta quietud, como una mera imagen mortecina, sin impulso ni movimiento, ni como un genio o número o pensamiento abstracto. La Idea, en virtud de la libertad que el concepto ha logrado en ella, tiene en sí la más dura oposición; su quietud consiste en la seguridad y certeza con que eternamente la engendra y eternamente la vence, haciéndola coincidir con ella misma." [182]

La forma de existencia inmediata, en la cual la Idea se manifiesta como el sujeto que vuelve de la objetividad, es la "vida". Lo viviente es fin de sí mismo, autodeterminación del concepto, mutua determinación del medio y del fin. La reciprocidad de la producción está realizada en la relación del organismo con sus miembros. El fin de sí mismo en el individuo viviente es "alma", entendida en el sentido dado por la definición de Aristóteles, es decir como "primera entelequia del cuerpo orgánico". El "concepto, que anteriormente se presentaba como subjetivo, es el alma de la vida misma; es el impulso que, a través de la objetividad, mediatiza su realidad".[183]

Ahora bien, la objetividad es diversidad visible en la corporeidad de lo viviente, mientras que el concepto, como alma, es absolutamente indivisible, unidad. "Lo que se diferencia como parte o según otro modo de la reflexión externa, tiene en sí mismo el concepto entero, que es aquí el alma omnipresente que está en simple relación consigo misma y en unidad con la diversidad correspondiente al ser objetivo." El alma está "esparcida" en la diversidad, y en esto consiste su modo de ser. El pensamiento que se atiene a los conceptos de reflexión "toma todos sus pensamientos" de la vida. "La omnipresencia de lo simple en la exterioridad múltiple es, para la reflexión, una contradicción absoluta y a la reflexión le será un inconcebible misterio tener que aprehen-

[182] V, 242.
[183] V, 246.

der aquella omnipresencia desde la percepción y concederle así realidad a tal Idea, porque la reflexión no capta el concepto, y si lo capta no lo entiende como la sustancia de la vida." [184]

El enigma se puede resolver a partir del concepto. Ya en el individuo singular y viviente la vida es proceso; y, por cierto, lo es en la forma peculiar de ser un proceso que se conserva a sí mismo. El proceso es producción, pero lo producido era de antemano activo en él. "El concepto se produce, por tanto, a través de su impulso, de tal modo que el producto, cuya esencia es el concepto, es a su vez lo que produce. Luego, lo que produce sólo es producto, en cuanto exterioridad que se pone negativamente o como proceso del producir." [185]

También en este sentido se debe entender la reproducción de lo viviente, en la que el individuo, yendo más allá de sí mismo, traslada el proceso vital a la vida de la especie. La configuración, la nutrición, el crecimiento y la propagación sólo son formas particulares del mismo proceso: es la misma reconfiguración de sí mismo, la misma vida del concepto que vuelve a encontrar su universalidad real en el proceso genérico y que con ello supera al individuo.

La especie es lo más alto; el individuo sale de ella. Es cierto que éste es "en sí especie; pero no es la especie para sí". En ella el individuo es lo engendrado y hasta el medio de engendrar; pero la vida genérica es, por su parte, la constante generación de los individuos. En este punto, el individuo tiene algo de universal, de idéntico a todos los individuos, lo cual significa que es especie en sí". "Por eso, la identidad con otros, es decir, la universalidad del individuo, sólo es interna y subjetiva. El individuo pretende poner la identidad y realizarse como universal; pero este impulso específico sólo se puede realizar por la superación de las individualidades

[184] V, 247.
[185] V, 252.

que, por ser particulares y singulares, están unas al lado de las otras." [186] Tal superación se llama muerte, que es una negación que se muestra como la auténtica superación dialéctica, puesto que la especie se mantiene en la muerte del individuo. El concepto se documenta como fin de sí mismo, aunque sólo tenga su objetividad en el producto singular del proceso. "Lo viviente muere porque tiene la contradicción de ser en sí lo universal, la especie y, sin embargo, de existir inmediatamente como singular. Con la muerte la especie exhibe su poder sobre lo singular inmediato." [187]

El proceso de la vida se extiende, como un proceso infinito, entre la generación y la muerte. El género las abarca, es cierto; pero no permite que el proceso llegue a la quietud. El ser anímico, en su forma orgánica, no permite que el concepto llegue al más simple ser-para-sí; es decir, que sea Idea. Tal circunstancia únicamente se da en el grado del ser espiritual. La muerte del individuo no sólo es la vida de la especie, entendida como vida de la Idea objetivamente universal, sino que es también el "surgimiento del espíritu", con lo cual el aspecto del ser-para-sí se justifica en la Idea, y necesariamente vuelve a tener la forma de la subjetividad.

El espíritu subjetivo es conciencia, razón pensante o Idea consciente de sí misma. El paso de la vida al espíritu es el momento en que la Idea como sujeto y la Idea como objeto se identifican. Ambas son de antemano idénticas por esencia; pero lo son en sí y no "para sí". Sólo cuando la razón que es en sí alcanza conciencia es ser-para-sí. Tal unidad se cumple por dos lados, o, como Hegel dice, por "un movimiento desdoblado del impulso, puesto como diferente —por el impulso a negar la unilateralidad de la subjetividad de la Idea mediante la admisión del mundo existente en sí, que la representación y el pensamiento subjetivo admiten...— y, a la in-

[186] V, 261.
[187] VI, 395.

versa, a negar la unilateralidad del mundo objetivo que, por el contrario, rige como apariencia, como una colección de contingencia y de formas en sí nulas, que la interioridad de lo subjetivo, que ahora rige como lo objetivo y verdadero, debe determinar y configurar. El primero, es el impulso del saber hacia la verdad, hacia el conocimiento como tal, es decir, la actividad teorética; el segundo, es el impulso del bien hacia su producción, es decir, el querer, la actividad práctica de la Idea".[188]

El primer miembro de esta alternativa está sometido a la "Idea de lo verdadero". El conocimiento es un proceso, que comienza por aprehender el mundo de los objetos como un mundo que en sí estuviese allí. El sujeto cree ser una *tabula rasa*. El conocimiento estima que su actividad es puramente "disolvente", que consiste en un "conocer analítico". Pero tal situación cambia cuando se concibe que en el mundo de las cosas se trata de fenómenos. La analítica trascendental del conocimiento supera al conocimiento analítico; en la propia esencia y por detrás de él descubre la síntesis llegando a sí mismo; pero deja fuera la esencia del objeto, concebida como una "cosa en sí" independiente. Por eso, en todos los casos desconoce la identidad entre el sujeto y el objeto, sin advertir que el ser "en sí" del fenómeno es el concepto. Al llegar a este punto muerto la síntesis está superada por la demostración y la intelección de lo necesario. Ahora el conocimiento se concibe a sí mismo como productivo, se aplica a sus propios e íntimos principios, pues éstos corresponden justamente al en sí del objeto. "En la necesidad como tal el conocimiento abandona sus presupuestos y su punto de partida; es decir, el carácter —propio de su contenido— de ser algo encontrado y dado. La necesidad como tal es en sí el concepto que se refiere a sí mismo."[189]

El querer sigue el camino inverso. Su impulso se encamina

[188] VI, 397.
[189] VI, 405.

"a determinar el mundo ya encontrado de acuerdo con su fin". Con tal tendencia tiene de antemano "la certeza de la nulidad del objeto supuesto", pues sabe que éste, tal como es, no es lo verdadero y le opone la determinación que la voluntad le confiere. Al obrar, el querer se apodera de la objetividad y tanto ésta como él mismo se someten a la "Idea de lo bueno". De este modo, la voluntad manifiesta su libertad; y no sólo se sabe libre, sino que conoce que su libertad es el contenido del bien.

Pero el querer tropieza con la resistencia de los objetos, que ya tienen su propia determinación. Los encuentra, a pesar de su nulidad, como insuperables y queda reducido a la impotencia de su finitud. La voluntad pone frente a sí misma a la Idea de lo bueno, entendido como un eterno deber ser. La contradicción entre la subjetividad y la objetividad es aún enorme, y la voluntad la convierte en necesaria, al creer que sólo subsiste su propio ser, es decir, la actividad de tender, en cuanto no está realizada como Idea. Semejante contradicción, llevada al extremo, encontró su adecuada expresión filosófica en la primera *Doctrina de la ciencia* de Fichte.

Ya hemos visto detalladamente cómo Hegel se opone a esa teoría. La idea de Fichte, vista en grande, es la de un orgulloso, la de un corrector del mundo que cree que éste lo esperaba para ser completo. Fichte no advirtió que en el mundo está en marcha el mismo proceso, es decir, que se realiza la misma Idea, y que tanto en el conocimiento de ella como en el obrar a partir de ella es siempre la Idea universal que en el sujeto llega a sí misma o a la conciencia de sí misma, realizándose, justamente así, en el mundo. Le faltó la síntesis entre el conocimiento y el querer, pues el ser-para-sí de la Idea consiste, en el mundo, en ser proceso y en que el proceso sea al mismo tiempo su resultado. Ahora bien, semejante proceso es el mundo. Y éste jamás está en reposo, puesto que su tarea coincide con él: su deber ser es su ser. Pero siempre es al unísono totalidad: su destino y fin no

están fuera de él, sino en él mismo. Su ser es su deber ser.

La voluntad y la acción, entendidas como el proceso que eternamente está en camino, son una forma de la "mala infinitud", que por esencia jamás rebasan en principio a la finitud. Por tanto, no superan la nulidad de lo finito, sino que esa nulidad las absorbe, y se confunden con ella. El error consiste en que "atacan la realidad externa". Es una "recaída del concepto en el punto de partida, anterior a su actividad: en el punto de partida de la realidad determinada como nula y, sin embargo, realmente supuesta. Tal recaída llega a ser el progreso de la mala infinitud, y sólo tiene su fundamento en el hecho de que inmediatamente olvida la superación de aquella abstracta realidad; es decir, olvida que esta realidad ya está supuesta como realidad efectiva, en y para sí nula y no objetiva".[190]

La verdadera realidad no es el fenómeno ni la objetividad, sino la Idea que se realiza a sí misma. La contradicción se desvanece cuando se considera el mundo desde este punto de vista. En él sólo es "real" lo que en sí tiene la Idea, lo que es su realización. Todo lo restante es eternamente nulo, lo que se anula a sí mismo. Por tanto, si el hombre somete su voluntad a la Idea, jamás podrá ésta ir en contra de lo verdaderamente real del mundo. Su querer será la realización de la misma Idea que constituye también al mundo real, y no sólo tendrá el hombre certeza de su meta, sino también de su realización. El sentido y el fin del mundo se realizan en él.

Cuando el sujeto alcanza semejante intelección, cúmplese en él la unidad de lo subjetivo y objetivo, de la realidad y del concepto, del proceso y su resultado, del ser-en-sí y del ser-para-sí. Tal unidad es la "Idea absoluta".

Pero dicha unidad es al mismo tiempo síntesis del conocimiento y de la voluntad, identidad de lo verdadero y lo bueno, pues es el conocimiento de lo que la voluntad todavía subsistente se aparta, a saber: que lo único real en el

[190] V, 325.

mundo entero es la Idea. La "Idea absoluta" es la autoconciencia desarrollada de lo Absoluto; por tanto, tiene el mismo contenido que la *Lógica* ha desenvuelto en su marcha dialéctica. Y ésta es el saber que lo Absoluto tiene de sí.

La conciencia en que la Idea Absoluta se sabe a sí misma es la Filosofía. En todo otro pensamiento meramente subjetivo o reflexionante la filosofía es negada, porque ella sólo se sabe a sí misma como autorrealización de lo Absoluto. No sólo "describe" el camino de tal autodespliegue, sino que objetivamente, la filosofía *es* ese autodespliegue por el hecho de que subjetivamente es el saber de él. Por eso, es el camino que se sabe a sí mismo, es decir, el "método". Por método entiende Hegel el proceso de la Idea absoluta que, al mismo tiempo que se expone, se intuye a sí misma. Su forma es dialéctica, su contenido son las categorías. El método es, en el conocimiento finito, la actividad de la razón absoluta y, por eso, el conocimiento finito se eleva, mediante él, sobre su finitud.

La marcha de la *Lógica* recorre dicho camino. Su resultado muestra que, en efecto, ha llegado a lo Absoluto, puesto que éste sólo se cumple en el saber que la Idea tiene de sí misma. El fin confirma lo que al comienzo era un tácito supuesto: que el principio no era principio de la cosa, sino de la consideración; que su inmediatez era mediata y que toda la *Lógica* era la mediación que el principio suponía.

Pero también se puede decir, con el mismo derecho, que lo Absoluto consiste en tal mediación. La dialéctica no inventa su serie gradual; al contrario: la experimenta como propia en lo Absoluto mismo. Pero simultáneamente se exhibe incluido en esta gradual y experimentada serie, por lo cual su acción es mediación. Su objeto sólo es completo en esa mediación, puesto que ésta, entendida como un grado, le pertenece. Al ser ella el devenir del saber de lo Absoluto, será el devenir de lo Absoluto mismo, puesto que éste, como Idea, es el saber de sí mismo.

CAPÍTULO IV

EL SISTEMA BASADO EN LA LÓGICA

1. La filosofía de la naturaleza y del espíritu subjetivo

Hegel concibió el poderoso sistema conceptual de su filosofía de un modo unitario y lo expresó compendiado en la *Enciclopedia*; pero no lo realizó de manera homogénea, pues su elaboración es de muy desigual valor. Por eso no es extraño que su filosofía de la naturaleza, su antropología y su psicología hayan tenido poca influencia, aun entre sus contemporáneos, mientras que su filosofía del derecho, de la historia y de la religión continuaron viviendo en la posteridad.

Por naturaleza, Hegel fue el filósofo del espíritu; y, dentro de la vida espiritual, se aplicó preferentemente a lo que resumía con el título de "espíritu objetivo". Su antropología y psicología no tienen el mismo poder de intuición, y cuando en la ordenación de la *Enciclopedia* incluyó a la Fenomenología del espíritu entre ellas, no procedió, desde el punto de vista temático, con corrección, puesto que su objeto sobrepasa el dominio del "espíritu subjetivo". Se siente algo así como una injusticia de Hegel con respecto a su propia y primera obra fundamental. Es mas aun: a pesar de que en sus lecciones haya tratado prolijamente de filosofía de la naturaleza, ésta ha sido siempre una hijastra suya. Al filósofo del espíritu, la naturaleza se le tenía que presentar necesaria-

mente como el "ser fuera de sí" del espíritu, es decir, como algo subordinado.

Como base para este aspecto del sistema sólo tenemos las partes correspondientes de la *Enciclopedia*, con los muy extensos añadidos del editor, basados en los escritos de los cursos. Pero los parágrafos de la obra son la exposición casi desnuda de las tesis con muy pocos desarrollos. De la dialéctica, por ejemplo, nos haríamos una débil representación. Los añadidos proporcionan mucho material explicativo; pero, en cambio, poco rigor en la elaboración: alguno de ellos no son sino la ampliación de los parágrafos correspondientes. Son notas pertenecientes al editor. Sin embargo, y con respecto a muchos aspectos dudosos, se podría creer que tal cosa se debe a la propia relación que Hegel tuvo con ese objeto.

Nuestro propósito no es criticar semejante filosofía de la naturaleza. Al contrario: creo que es preciso destacar de ella lo positivo, sobre todo en aquellas partes que son realmente características para la totalidad. Por la importancia de su contenido, estas partes se separan por sí mismas, y parcialmente las encontramos al comienzo, en la teoría del espacio y del tiempo, y en la doctrina de lo orgánico. Lo primero es un tema todavía muy afín a la *Lógica*; pero para lo "orgánico" Hegel tuvo una relación más íntima que para lo mecánico y físico.

"La naturaleza es la Idea en su ser otro": con este principio Hegel admite a sabiendas la tesis fundamental de la filosofía schellingniana de la naturaleza, relativa a la "inteligencia inconsciente". Tal hecho no se reconoce de inmediato, porque Hegel elaboró la *Lógica* antes de tratar de la filosofía de la naturaleza.[1] Por eso, lo Absoluto ya no es la "noche" impenetrable a la visión, como en Schelling, sino que se ha desplegado y tornado transparente en cuanto "Idea". Todo es Idea, luego también la naturaleza lo es. Sin embargo, la circunstancia de que la Idea sea inconsciente es la mitad de

[1] Cfr. págs. 31 y ss.

la verdad: el principio hegeliano dice por qué es inconsciente. Lo es porque la conciencia, o la "subjetividad", está fuera de ella misma, frente a sí misma. Únicamente en el espíritu se confunden el que la conoce con lo conocido. Además, puesto que la Idea misma es esencialmente subjetividad y espíritu, en la naturaleza el espíritu está "fuera de sí", y la Idea está "en su ser otro". La naturaleza, por decirlo así, es una mitad, y por eso no es lo verdadero, dado que la verdad sólo es el todo.

Desde el punto de vista teleológico eso significa "que la naturaleza no tiene en sí misma el fin absoluto y en sí". Pero, al mismo tiempo, por ser Idea, tiene en sí al concepto, pues según su naturaleza, éste es en general inmanente, es decir, el concepto es 'inmanente a la naturaleza como tal".[2] Por eso posee la contradicción de tener y no tener en sí misma el fin propio y en sí (*Selbstzweck*).

La expresión: la Idea es "en la forma del ser del ser otro", tiene ese significado. "Puesto que la Idea es, de este modo, lo negativo de ella misma, es decir, que es exterior a ella, la naturaleza no sólo será exterior con relación a esta Idea (y a su existencia subjetiva, o sea el espíritu) sino que la exterioridad constituye la determinación por la cual ella es como naturaleza." [3] En esto reside la dificultad de la filosofía que la tiene por objeto. Si el espíritu, que ingresa en la naturaleza con el concepto subjetivo, contempla su exterioridad como tal, no penetrará en esa exterioridad hasta la objetividad del concepto, y en ésta están fundamentados sus grados y configuraciones. Pero cuando el espíritu la considera en su concepto, es decir, no en su ser otro y en la exterioridad de sus configuraciones, se le escapará la naturaleza proteica del concepto en ella, y lo que considere así ya no será naturaleza.

Hegel vio claramente esta dificultad, que necesariamente tiene que regir en una consideración teleológica de la natu-

[2] VII a. 9.
[3] VII a. 23.

raleza. "Pero, no obstante eso, la razón tiene que tener confianza en sí misma. Debe confiar que en la naturaleza el concepto habla al concepto y que a ella se le mostrará la forma verdadera del concepto, que yace oculta bajo la recíproca exteriorización de lo múltiple y de las infinitas configuraciones." Hegel trata de dominar la dificultad partiendo de aquí. "El fin de estas lecciones es el de proporcionar una imagen de la naturaleza que domine semejante Proteo. Se trata de encontrar en tal exterioridad el espejo de nosotros mismos, de ver en la naturaleza un libre reflejo del espíritu, es decir, de conocer a Dios, no en la contemplación del espíritu, sino en ésta, su inmediata existencia." [4]

La inmensa diversidad de las formas naturales tiene que ser concebida como la unidad de una serie, "como un sistema gradual" en el que domina aquella ley que ya conocemos como ley formal de la dialéctica: los grados nacen unos de los otros, por lo que el inmediato superior siempre "es la verdad de aquel del cual resulta; pero esto no significa que uno sea engendrado naturalmente por el otro, sino que es engendrado en la Idea interna, que constituye el fundamento de la naturaleza". Por tanto, tiene que haber algo que se conserve en el cambio o, lo que es lo mismo, algo cuyas formas de variación sean esos grados. "La metamorfosis sólo corresponde al concepto como tal, puesto que la evolución es únicamente su variación." [5]

Según la concepción de Hegel, es falso considerar la producción de los grados como "una producción real-externa"; por ejemplo, como un proceso evolutivo en el tiempo. "A la Naturaleza le es peculiar la exterioridad que nivela las diferencias y las hace surgir como existencias indiferentes; el concepto dialéctico, que conduce los grados, es lo interno de ellas." [6]

[4] VII a. 696.
[5] VII a. 32.
[6] VII a. 33.

La indiferente subsistencia de los objetos de la naturaleza, en la que ellos se exteriorizan, se muestra en su "mutuo aislamiento". Pero la libertad del individuo no consiste en eso. Sólo el concepto es libre; pero en ese caso se trata de él "en cuanto concepto interior". "Por eso, la naturaleza no muestra, en su existencia, libertad alguna, sino necesidad y contingencia." El hecho de que lo contingente tenga aquí su puesto coincide con la imagen del todo. La naturaleza es, por cierto, legal; pero la legalidad no es, sin más, la del concepto. La necesidad sólo pertenece al concepto y la exterioridad del "ser otro" no coincide con él. Es cierto que el concepto es lo interno de la naturaleza; pero ésta está muy lejos de ser la manifestación pura de esa interioridad. Vista con relación a lo interno, la indiferencia del individuo es "contingente". "La naturaleza en sí misma, es decir, en la Idea, es divina; pero tal como ella es, su ser no corresponde a su concepto. Antes bien, la naturaleza es la contradicción no resuelta." La antigua representación de lo natural, que concebía a la naturaleza como lo incompleto y no valioso, se mantiene en Hegel. "De esta suerte, la naturaleza ha sido definida como la decadencia de la Idea desde sí misma, puesto que ésta, entendida como configuración de la exterioridad, consiste en la inadecuación de ella con ella misma." [7]

El pensamiento de que la naturaleza es la "contradicción no resuelta", se encuentra desarrollado hasta en sus detalles. La necesidad del concepto y la contingencia de la forma singular; la legalidad desde dentro y la "indeterminada irregularidad" del caso especial, en la apariencia externa, coexisten juntos, pero no sin resistencia, sino en abierto conflicto, y en palpable inadecuación.

Así entendida, no se trata de la "naturaleza" de Galileo, de Newton y de Kant, en la que las leyes todo lo dominan interiormente, hasta lo en apariencia más contingente. Siempre cabrá preguntar hasta dónde podemos penetrar en dichas

[7] VII a. 28.

leyes y en qué medida seremos capaces de comprender el caso particular partiendo de ellas. En la base de la teoría hegeliana hay un concepto de naturaleza por completo diferente. Por un lado, se lo podría caracterizar como teleológico. La teleología también es legalidad, aunque diferente; pues al lado de ella hay algo diverso, algo que, por así decirlo, se le enfrenta con hostilidad. Hay un poder no legal y ateleológico —comparable a la materia neoplatónica— que actúa de un modo negativo, entorpecedor, oscurecedor e impurificador, y que no permite que la armonía domine.

Se debe tener ante los ojos semejante concepto de naturaleza si se quiere entender la filosofía hegeliana de ella. La concepción esencial y fundamental es la de la debilidad e inadecuación de lo natural y de la absoluta superioridad de todo lo espiritual. Sería un juego ocioso criticar esta concepción; la historia ha dado cuenta de ella desde hace mucho tiempo. Pero es una tesis que pertenece al dogma fundamental de la filosofía de Hegel: consiste en la tesis según la cual lo superior es siempre lo más fuerte —que lo Absoluto es razón sólo expresada adecuadamente en el ser espiritual.

Si esta tesis se pone en la base y se la entiende como un axioma, se comprende por qué, para Hegel, lo contingente tiene una significación dentro del reino de la naturaleza concreta, cosa que expone con toda claridad. "El hecho de que la naturaleza contenga las determinaciones del concepto sólo abstractamente y que abandone la ejecución de lo particular a la determinabilidad externa, constituye su impotencia." [8] Referida a la legalidad, esta circunstancia significa lo siguiente: la naturaleza sólo se refiere, según su propia e interna legalidad, a lo universal, a la gran totalidad ("abstracta"); los casos particulares se apartan de ella y en ninguno la naturaleza se realiza enteramente. Si se acentúa este aspecto de la tesis, se encontrará, con desconcierto, que Hegel se aproxima con ella a ciertas intuiciones actuales,

[8] VII a. 37.

relativas a la validez simplemente probable de la ley natural ("leyes estadísticas").

Pero lo que filosóficamente sigue siendo llamativo es la falta de claridad en la cuestión acerca del origen de esos alejamientos, que son, desde fuera, lo propio de los casos particulares. Las manifestaciones de Hegel no dejan duda alguna de que también en ello hay determinabilidad, aunque mala. Los antiguos y, de acuerdo con ellos, los escolásticos, poseían para eso un origen, dado en la "materia", que en el sistema de Hegel no tiene lugar alguno. Sólo existe el fundamento dialéctico, según el cual la naturaleza es la "contradicción no resuelta", lo que significa que la dialéctica del "concepto" mismo produce en ella la negación de sí mismo sin llegar a su superación, es decir, a la negación de la negación. Sin embargo, tal origen provoca nuevas dificultades, que Hegel no ha elaborado de un modo unívoco. Por lo demás, este aspecto sólo es uno de los muchos ejemplos —también en el sentido del método hegeliano de que el planteamiento y la estructuración de la filosofía de la naturaleza no están libres de objeciones.

Pero de esta afirmación se desprende, justamente, una consecuencia de gran importancia y que la filosofía de la naturaleza no necesita aceptar en general, con todo lo que implica la "irregularidad" y determinabilidad externa. Además, no sería equitativo esperar que ella muestre una legalidad para lo que en sí carece por completo de ella. Al contrario, es preciso aferrarse únicamente al "concepto" y atenerse conscientemente a la oposición con la diversidad de lo opuesto al concepto, es decir, con lo inconcebible. De este modo, la filosofía de la naturaleza limita su método al estrecho rastro de un camino medio y debe disponer de los fenómenos tanto más libremente. "Aquella impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía, y al concepto que concibe semejantes contingencias se le exige lo más inaudito."

De esta manera, la doctrina de la impotencia "de la naturaleza" se muestra como un principio metodológico importantísimo, se revela como un principio de vinculación tan activamente poderoso que podría proporcionar un problema a la actual falta de aclaración del concepto de ley. Pero, referido a la propia cosmovisión de Hegel, dicha doctrina constituye la pareja y el complemento de aquel "poder de la razón" que traduce la superioridad teleológica por la cual las fuerzas irracionales trabajan para fines racionales. Este poder, que es una "astucia de la razón", se aplica, como es obvio, a las fuerzas de la naturaleza que no tienen en sí mismas la suficiente determinación interna de los propios fines y que, por eso, reciben su determinación desde fuera. Tal es lo que Hegel caracteriza como "irregularidad, exterioridad o contingencia" del caso particular y concreto. Lo que en sí mismo carece de plan se doblega a los planes del espíritu planificador. Por su radical indiferencia, se puede poner al servicio de fines extraños. El poder de la razón y la impotencia de la naturaleza son los dos aspectos de una trama universal que, al estar adaptados entre sí, revelan juntos su sentido peculiar.

La filosofía de la naturaleza tiene, pues, su centro de gravedad fuera de sí, porque la naturaleza misma lo tiene fuera de ella. La naturaleza es lo exterior a su propia esencia que, en cuanto concepto, únicamente llega a ser concebida cuando ella queda por detrás de éste y pasa a su ser otro: al espíritu.

En la cima de la "mecánica" está la doctrina del espacio y del tiempo. La naturaleza es el ser fuera de sí, por eso es espacial, y el espacio no es más que "la abstracta universalidad de su ser fuera de sí". En el todo se yuxtapone sin mediaciones; es la forma de la indiferencia que carece de todo vínculo, pero que tiene la posibilidad ilimitada de él. "El espacio es la yuxtaposición totalmente ideal, porque

es el ser fuera de sí, y es lo absolutamente continuo, porque esta exterioridad es por completo abstracta y no tiene en sí mismo ninguna diferencia determinada." [9]

Como Kant lo enseñaba, el espacio es ciertamente una forma de la intuición; pero no *sólo* es esto, sino también una forma pura como tal, previa a todo lo configurado y anterior a la intuición misma. La consistencia del espacio no está en los elementos. El punto, por ejemplo, no es su elemento, sino su negación, puesto que es inespacial; pero en tanto el punto es punto en el espacio, es lo inespacial en éste, o la "negación del espacio puesta en él". La infinitud no es una cualidad suya, sino que en él se halla lo cuantitativo en general, puesto que la determinación continua de la cantidad es la infinitud. "El espacio es, en general, cantidad pura; pero no la cantidad como determinación lógica, sino como determinación inmediata y exterior." Y puesto que el espacio es la primera y sumaria expresión de lo natural, se sigue de aquí que la naturaleza se inicia "con lo cuantitativo".

En las dimensiones del espacio se repite la "exterioridad", entendida como absoluta indiferencia y permutabilidad. Pero en esta serie: "punto, línea, plano, cuerpo" surge una indiferencia esencialmente cualitativa. El punto no es el elemento de la línea (como no lo era del espacio en general), sino algo cualitativamente diverso. Tampoco la línea es el elemento del plano, y así sucesivamente. Antes bien, la línea es el ser fuera de sí del punto; la superficie, el ser fuera de sí de la línea, etc. En cada uno de estos tránsitos se oculta una superación. Ahora bien, puesto que el punto ya es la negación del espacio, la serie progresiva que va desde él al cuerpo, pasando por la línea y la superficie, será la negación de la negación, es decir, la reposición del espacio. Tal es el significado del "traspasar", en lo que reside el derecho de "la definición según la cual cuando el punto

[9] VII a. 45.

se mueve, nace la línea".[10] Pero no expresa la necesidad del tránsito y no acierta, entendida como definición, con la esencia de la cosa.

También el tiempo es una forma de la exterioridad. Si se parte del punto, el tiempo manifiesta otra diversidad propia del ser fuera de sí, y es la negatividad del espacio, pero "puesta por sí". Queda superada la calmosa yuxtaposición, para la cual el tiempo es indiferente. En su lugar ingresa el "devenir". El tiempo es fluir. "Es el ser que, al ser, no es, y al no ser, es; por tanto, es el devenir intuido."[11] Pero el sentido del devenir consistía en que la identidad del ser y del no ser, en los momentos del nacer y del perecer, eran uno y el mismo momento. El tiempo es el modo general del nacimiento y de la muerte, vistos en el grado del ser otro y de la exterioridad.

El hecho de que todo nace y muere "en el tiempo" es muy conocido; pero no lo es la verdad del tiempo, pues éste no difiere de ese nacer y perecer: si se le quitara el contenido que en él nace y perece no por eso carecería de todo devenir. Antes bien, su verdad es lo contrario: "no es que en el tiempo nazca y perezca todo, sino que el tiempo mismo es este devenir, este nacer y perecer; es el abstraer que es; es Cronos, que da nacimiento a todo y devora lo nacido de él".[12]

Y por poseer este carácter de devenir, el tiempo es tan continuo como el espacio. Como éste, es forma de la intuición; pero, al mismo tiempo, es algo más: es forma pura como tal. Todo lo real se somete al poder del tiempo, puesto que llega a ser real por él. En sí mismo soporta su temporalidad, porque tiene en sí la contradicción de la finitud y del ser natural. La contradicción se le presenta en la forma de su temporalidad. Hegel expresa delicadamente este

[10] VII a. 49.
[11] VII a. 53.
[12] VII a. 54.

hecho diciendo: "La determinabilidad es, en lo real, exterior a sí, y de aquí se desprende la contradicción de su ser. La abstracción de esta exterioridad de la contradicción y de la inquietud de la contradicción es el tiempo mismo." Con el concepto ocurre otra cosa. En él la contradicción se resuelve, la finitud se supera y el tiempo no tiene poder alguno: el concepto es intemporal. Es más: "el concepto es el poder del tiempo", puesto que éste no es sino la forma de su exterioridad. "Sólo lo natural está sometido al tiempo, por ser finito; lo verdadero, en cambio, la Idea, el espíritu, es eterno."

Hegel entiende por "dimensiones del tiempo" al presente, futuro y pasado. Naturalmente, no son dimensiones propiamente dichas. Lo característico es la concepción de que en la naturaleza el tiempo está en el *modus* del presente, como "el ahora", mientras que el pasado y el futuro sólo nacen "de la representación subjetiva"; aquél en el recuerdo, éste en el temor y la esperanza. En lugar de eso, lo natural sólo tiene al espacio. De esto depende que Hegel viera en el tiempo la "subjetividad abstracta", mientras que el espacio es la "objetividad abstracta", en lo cual tuvo por modelo, como se ve claramente, a la diferenciación kantiana entre la forma del sentido interno y la del sentido externo.

Sobre esta base elabora el reino gradual de la naturaleza: mecánica, física y orgánica. El movimiento es ya la síntesis del espacio y el tiempo, y la materia es el substrato del movimiento. Hegel no comparte la concepción de Kant acerca de la disolución de la materia en un sistema de fuerzas, atracciones y repulsiones. Estas últimas son ciertamente caracteres fundamentales de la materia; pero tienen un substrato. En la agrupación de la materia alrededor de un centro, Hegel ve el comienzo del ser para sí y de la subjetividad.[13] A la teoría de Galileo acerca de la caída libre le objeta, con crítica justificada, la falta de la diferenciación

[13] VII a. 69.

entre la masa grave y la inerte.[14] Las leyes del movimiento planetario constituyen la "mecánica absoluta" de la centralidad. Las tres leyes de Keplero son la expresión más adecuada de ella; la teoría newtoniana de la gravitación la ha oscurecido, es decir, le ha quitado claridad a la idea de la "armonía universal" y a la perspectiva de lo esencial del cosmos, o sea al concepto y su teleología.[15]

En la luz Hegel considera la incipiente antítesis a la "oscura" e inerte materia. Todavía pertenece a su reino; pero dentro de él es el *análogon* de lo que el saber es en el reino del espíritu. En contraste con la química científica trata de restaurar la antigua concepción de los cuatro elementos; pero, como es natural, entiende por ellos algo por completo diferente a los elementos propiamente dichos. En el sonido, entendido como la oscilación de la materia, ve un tránsito de la espacialidad material a la temporalidad material. Para el calor no admite una naturaleza material y, en este sentido, supo valorar el fenómeno de la conducción y del calor específico.[16]

Las formas supremas del ser físico son, para él, el magnetismo y la electricidad, en los que se realiza la ley de la polaridad, que no consiste en la oposición como tal —que sólo sería contradicción— sino en el vínculo de los opuestos entre sí, en la tendencia del uno hacia el otro, dicho en pocas palabras: en la forma de la unidad. Es la dualidad en la unidad de un sujeto; por tanto, es la real indiferenciación de lo en sí mismo opuesto.[17] En este sentido, es de particular interés su teoría de los colores. También en ella es adversario de Newton y de la descomposición de la luz y partidario de la teoría goetheana de los colores. Redujo la diversidad de la luz a la escala diferencial de lo claro

[14] VII a. 91.
[15] VII a. 106-124.
[16] VII a. 231 y ss.
[17] VII a. 263 y ss.

a lo oscuro, en lo que también ve un cumplimiento de la ley de polaridad.[18]

La "orgánica" comienza con el "organismo terrestre". La vida es subjetividad, ser anímico que en lo cósmico todavía está oculto. Pero en su individuación —y la tierra es una forma individual— la vida comienza a surgir. Se la reconoce en la fecundidad del reino terrenal; pero el organismo geológico "sólo es viviente como un todo". Las formas parciales no tienen por sí vida alguna. El hecho de que, sobre la tierra, lo viviente exista *in individuo* no es *su* vida, sino la de un grado superior.

El vegetal es "vida subjetiva" que, como tal, no difiere del "organismo objetivo". "Por eso, el proceso de la organización y de la autoconservación del sujeto vegetal es un salir de sí y una desintegración en muchos individuos, por lo cual éstos, íntegros y unos, más que la unidad subjetiva de los miembros son la base de ellos; las partes —la yema, la rama, etc.— son también el vegetal entero. Además, la diferencia de las partes orgánicas es, por eso, una metamorfosis superficial, y una parte puede fácilmente asumir la función de las otras."[19]

Ahora bien, puesto que el proceso genérico consiste en la producción de los individuos, en el vegetal coincidirá con el proceso de la configuración. Lo que al vegetal le falta es el ser-para-sí, el Sí mismo. No tiene "referencia a sí" (*selbstisch*) y carece de sensación, de automovimiento y de la susceptibilidad interior que se interrumpe espontáneamente. Por la estructura está todavía próximo al cristal; su esquema es geométrico y la línea recta predomina como tipo. La ley de polaridad se reconoce en la separación de las direcciones, hacia arriba y hacia abajo. Mediante estos caracteres, y a pesar de toda su diversidad, sigue siendo posible reconocer el tipo fundamental.

[18] VII a. 317-33.
[19] VII a. 470.

El proceso de la vida parte de la simiente y retorna a ella, al volverla a engendrar. La semilla ya es la planta, pues "es lo no revelado, es decir, el concepto íntegro es la naturaleza de la planta; pero no como Idea puesto que aún carece de realidad".[20] El proceso de la configuración en el que se realiza el concepto continúa sin fin ni resultado. Es un mero "vegetar". Al llegar al proceso genérico se muestra la polaridad de la oposición sexual que, en general, no se divide en individuos diferentes; y aun cuando en algunas especies estén separados los individuos masculinos de los femeninos, no por eso existe una "relación sexual propiamente dicha". Ésta sólo se presenta cuando el sello del tipo sexual está marcado en toda la esencia del individuo. "Por tanto, la planta es asexual, incluso lo son las dioicas, porque las partes sexuales constituyen un círculo particular y cerrado, fuera de su individualidad."[21] La vida vegetal sólo extiende la diferenciación hasta los órganos sexuales, no hasta los individuos sexuales.

Con la vida animal ocurre otra cosa. El animal tiene un Sí mismo, posee el carácter de una referencia a sí (*selbstisch*); su aspiración es autoafirmación y autoposición. Tal es lo que documenta su misma figura: su exterioridad "se idealiza en miembros"; el organismo conserva su unidad en sí a pesar de que su proceso de configuración esté dirigido hacia afuera. "Tal es la naturaleza animal, la cual, en la realidad y exterioridad de la individualidad inmediata es, por lo contrario, el Sí mismo de la individualidad reflejada en sí; es la universalidad subjetiva que es en sí."

En el animal el concepto alcanza el ser-para-sí y la relación a lo otro está inhibida. "El animal es el Sí mismo que es para el Sí mismo; es la unidad existente de lo distinto que los atraviesa a ambos... El organismo animal es, por tanto, este desdoblamiento de la subjetividad, que

[20] VII a. 503.
[21] VII v. 539.

ya no existe diferenciada, como en las plantas, sino que sólo llega a existir la unidad de tal desdoblamiento. Por eso, en el animal existe la verdadera unidad subjetiva, el alma simple y la infinitud de la forma en sí misma, acuñada en la exterioridad del cuerpo." [22]

A partir de esta unidad interna de la "simple alma", los miembros sólo son "momentos" de la forma. Niegan su autonomía y se reúnen en la unidad "que es la realidad del concepto para el concepto". La espacialidad de la figura no tiene, para el alma, verdad alguna, puesto que es separación, y el alma es simple unidad. Si a partir de la espacialidad se considera la dispersión de los miembros, el alma se mostrará como lo "omnipresente". Y sin embargo, el ser-para-sí de la "pura subjetividad universal" no es todavía, en su ser, para sí mismo —de otro modo sería el espíritu—; el alma sólo se siente a sí y se intuye, pero no se piensa. En ella el concepto es para sí, pero no es lo que es en sí.

En este punto es patente que en la vida animal perdura la contradicción. Pero, considerada desde la exterioridad, sólo se admite para lo interno, para el Sí mismo, lo cual únicamente puede ocurrir con sentido si la contradicción lo hace estallar en el individuo animal. Tal es lo que ocurre en el proceso genérico en tanto éste no coincide con el proceso configurador, que al ser superado va más allá de la muerte de lo configurado.

La reproducción de la especie es, en la vida animal, la misma que en la vegetal. Únicamente difieren sus formas. No sólo la relación sexual se constituye por la plasmación de los individuos sexuales, sino que también se modifica el papel desempeñado por el sentimiento de sí mismo, que determina desde la raíz todas las funciones orgánicas. El animal no sólo asimila, sino que "experimenta" lo que necesita, "siente" la falta. La sensibilidad y la irritabilidad

[22] VII a. 550.

son cada vez más independientes, de acuerdo con la altura creciente de la organización, y crean una relación del individuo con el mundo circundante. Con la movilidad y la capacidad de acción se acrecientan los sentidos, el dolor, la necesidad, el impulso, y de este modo se configuran en sus comienzos los principios que rigen las relaciones entre lo teórico y lo práctico.

La actividad del impulso se caracteriza, en su forma especial, por surgir de la oscura profundidad y, al mismo tiempo, por el acierto en su dirección hacia el fin, es decir: tiene la forma del instinto. "Lo que hay de misterioso en el instinto, lo que constituye la dificultad de captarlo, es únicamente esto: que el fin sólo puede concebirse como concepto interno. Por eso las explicaciones y las relaciones meramente intelectuales se muestran de pronto como inadecuadas para comprenderlo." Si la consideración del fin no está presente, menos aun lo estará la conciencia del concepto. Esta falta hizo que siempre se entendiera la relación teleológica como "externa". Se pensaba que el fin tenía "que existir de modo consciente". El animal tiene, en verdad, un fin; pero sin conciencia de él, puesto que tal fin es el animal mismo y su íntima esencia. "El instinto es la actividad teleológica que actúa de modo inconsciente." [23] También aquí nos sale al encuentro el mismo límite del ser-para-sí; y, con ello, la misma contradicción de lo animal.

De modo muy particular se desarrolla, en la trama del proceso individual y genérico, aquella "impotencia de la naturaleza" que, como hemos visto, constituía el concepto hegeliano de naturaleza. La imperfección de la estructura es, en el reino de lo viviente, diferente a la mera inadecuación, pues también subjetivamente es sentida, experimentada y padecida como una derrota. Al lado de la falla interna, es decir, de la enfermedad, existe la amenaza externa, que también es sentida. Es cierto que la naturaleza constituye al

[23] VII a. 607.

organismo adaptándolo y, por así decirlo, "acomodándolo" a toda la condición vital, pues lo equipa con instrumentos y armas. Pero la adaptación tiene sus límites. El concepto no existe como tal, no existe en el saber de sí mismo; su mera existencia no basta para someter lo externo sin que ella se le someta. Por eso, la existencia aparece "en las formas más pobres".

De aquí se desprende que el reino animal no es "un sistema racional independiente", sino que está determinado, hasta en lo más particular, por lo "exterior", al que se adaptan sus formas singulares. Y así también el individuo aislado, cuyo Sí mismo está trabado —tanto en su vida como en su sentimiento— a esta dependencia, estará entregado a merced de la irracionalidad de los poderes inferiores. Es la "debilidad del concepto" en el individuo —en cuanto todavía está abandonado a la "astucia de la razón"— lo que permite que aquellos poderes trabajen por sí.

La debilidad del concepto somete al animal a la contingencia externa, y a nadie tanto como al hombre, en la medida en que éste es animal. Es más: el animal amenaza al animal mismo, pues al afirmarse y conservarse a sí mismo, niega a los otros. "De este modo, en la conducta hostil con los otros, se pone por debajo de la naturaleza inorgánica. La muerte violenta es el destino natural de los individuos." Toda la vida del animal transcurre dentro de la esfera de lo contingente, de lo extraño, de lo hostil. Soporta el carácter de la lucha y de la derrota incesantes. Los contornos de esta contingencia externa "ejercen una continua violencia y amenaza sobre el sentimiento del animal, que es inseguro, angustioso e infeliz".[24]

Con el advenimiento del hombre cambia tal situación. Cuando el concepto llega a conciencia, entendido como lo que es en sí, es decir, como determinación interna, y es "para sí", nace el espíritu.

[24] VII a. 651.

En el proceso genérico animal el individuo sucumbe después que ha cumplido su destino en la reproducción. Carece de un destino más alto. Pero a la vida del concepto, la muerte le es inadecuada, pues por ser intemporal es lo inmutable. Mientras lo temporal cae en su "ser otro", es decir, en la muerte, el concepto es libre, y emerge desde lo transitorio como espíritu.

Con el reino del espíritu se inicia un nuevo tema de la filosofía, que para Hegel constituye la única tarea peculiar y esencial. En primer término, la filosofía debe tratar del "espíritu subjetivo", que es el objeto de la antropología y de la psicología. Entre ellas Hegel ha situado a la "fenomenología" del espíritu. En la teoría del espíritu subjetivo se despliega una gran riqueza de concepciones: el profundo conocimiento del hombre y del alma va de la mano con el gran cuidado en el desarrollo de los problemas. Pero lo significativo siempre está en el detalle. Las categorías de la vida anímica, bien conocidas desde Wolff y Kant, conservan su plena validez. A lo psicológico se lo ve de antemano como aspecto de las tareas del espíritu, es decir, desde los actos del conocimiento y la voluntad. Y cuando los temas de este dominio no están anticipados por la *Fenomenología del espíritu* se diluyen en detalles psicológicos o en los dominios problemáticos pertenecientes al saber y al *ethos*.

Lo más original quizá esté en la antropología. En el primer capítulo trata del "alma natural" y, por eso, se vincula con la filosofía de la naturaleza. En este punto, el tradicional problema cuerpo-alma se actualiza. Los esfuerzos por entenderlo han sido vanos y confusos y causa de tormento, pues no se salía de la dualidad de la esencia humana, porque se partía del falso supuesto de que se trataba de dos reinos del ser, originariamente diversos y sustancialmente opuestos. Es natural que, de ese modo, no sea posible alcanzar la "unidad" del hombre.

El error está en las premisas. Si se observa el camino

recorrido por la *Lógica* habrá que admitir que la "esencia" de todo ente es el concepto, y que en las configuraciones de la naturaleza sólo está presente "el ser otro" de él. De este modo, el problema varía radicalmente. Con vigilante conciencia, el concepto retorna a sí mismo; "se siente a sí mismo" y, de este modo, se aproxima a su saber. Lo que sentimos como oposición de cuerpo y alma, es la diferencia entre el concepto en su ser otro y el concepto en su ser-para-sí. Pero la sustancia de los dos miembros de tal oposición es la misma. Si se entiende la esencia del hombre a partir de su concepto, no habrá, en general, dos sustancias, sino una. Sin embargo, la diferencia como tal subsistirá, aunque se manifiesta ahora como metafísicamente secundaria.[25]

El alma no se opone a lo corpóreo, sino que es el espíritu mismo en su corporeidad. Por eso, los problemas de la antropología son en su totalidad problemas del espíritu. Esto rige tanto para las cuestiones acerca de las razas humanas como para las de la caracterología y la fisiognómica; tanto para el problema de los sexos y las diferentes edades como para el de la pedagogía.

Para esta última, Hegel proporciona las líneas rectoras de una auténtica sabiduría práctica. La educación no sólo es cosa del educador, sino también del niño. El muchacho mismo tiene el impulso a ser educado, es decir, quiere madurar espiritualmente: con vivo deseo pretende "llegar a ser lo que los adultos son". Aquí está la raíz no sólo del "anhelo de imitación, propio del niño", sino también de su necesidad de desarrollarse. "Esta peculiar tendencia que el niño tiene hacia la educación, constituye el momento inmanente de ella." Pero como la meta superior que el niño persigue no tiene la forma de la universalidad o de la objetividad, sino que se le presenta como algo dado, es decir, como algo propio de un individuo o de una "autoridad", ésta será el objeto a que necesariamente aspira. El mucha-

[25] VII b. 48 y ss.

cho "tiene el sentimiento de que se le opone algo superior. La educación debe consolidar cuidadosamente tal sentimiento. Por eso, la pedagogía que juega, es decir, que pretende producir en los niños el sentimiento de la seriedad mediante el juego y que exige que el educador descienda hasta ponerse al nivel del pueril sentido del discípulo, en lugar de elevarlo a la seriedad del problema, ha de ser considerada como un pleno trastorno de la cuestión".[26] El niño desea crecer dentro de la seriedad de la vida adulta, y eso es el elemento más valioso del alma del discípulo. ¡Desgraciado el pedagogo que no sepa apreciarlo! Destruirá la base, descuidará lo mejor y nutrirá el germen de ulteriores males morales.

No en todas partes Hegel llega tan hondo; pero siempre sabe destacar lo esencial de la cuestión. En su teoría del sueño y de los ensueños hay multitud de intuiciones originales, y otro tanto ocurre con sus concepciones de los sentimientos oscuros, de los presentimientos, de la clarividencia, así como en sus intuiciones del sentimiento natural del Yo y de sus trastornos patológicos, es decir, la locura. También es de alto interés el puesto que le asigna al hábito, que es el "mecanismo" del sentimiento de sí mismo, y que está muy lejos de la torpeza propia de un pensamiento abúlico, a lo que conmúnmente se lo asocia. El hombre puede llegar a ser un esclavo de sus hábitos; pero sólo cuando les permite que ellos tengan dominio sobre su autodeterminación. El sentido del hábito es, más bien, el de estar dominado por la autodeterminación, es decir, por la conservación del poderío propio. El hábito es endurecimiento, capacidad, habilidad, independencia y dominación de las cosas y situaciones. Por cierto, no es la libertad misma; pero sí es un medio para ella. Con el hábito se suspende la directa reactividad a lo contingente, y la actividad se libera así de la presión externa. En él "el alma... ya no

[26] VII b. 95.

está confinada a una representación sólo subjetiva, sino que acepta el contenido en su idealidad —que le llega de modo inmediato y aislado— de una manera tan completa que está inmersa en él, hasta el punto de moverse, en dicho contenido, con libertad".[27]

En su rigurosa psicología, Hegel presenta la discusión de los grados de la vida espiritual, que ya hemos encontrado en la *Fenomenología*. En todos los casos la concepción más profunda surge del aspecto objetivo, que constituye el tema de la teoría del "espíritu objetivo".

2. Concepto y teoría del espíritu objetivo

De la plenitud del patrimonio conceptual legado por la filosofía de Hegel al mundo, el concepto de "espíritu objetivo" es el aspecto que más pronto y de modo más sostenido logró fecundidad. La circunstancia de que las concepciones del derecho, de la comunidad, del Estado y, no en menor medida, del ser histórico, recibieran de aquí, durante el siglo XIX, el impulso decisivo para una revisión y nueva fundamentación —y que no sólo se haya fomentado la filosofía del derecho y de la historia, sino también la ciencia positiva del derecho, la sociología y la investigación histórica misma— es un hecho desde hace mucho aceptado por la historia, sobre el que no cabe duda alguna. La diversa oposición contra ciertas tesis hegelianas, introducida en este desarrollo, en nada ha cambiado esa situación. Si se parte del mismo Hegel, el concepto del espíritu objetivo ocupa un puesto en absoluto central; casi se podría decir que es "el" concepto central, al que todo confluye, y sólo sobrepasado, en la construcción del sistema, por el concepto de "espíritu absoluto", al que metafísicamente le corresponde la última palabra.

Por eso, desde un punto de vista filosófico, la cuestión más

[27] VII b. 234 y s.

fundamental es la de aclarar, con anterioridad a las teorías particulares de Hegel sobre el derecho, el Estado y la historia, el concepto radical mismo. Hegel no ha dejado de proporcionar indicaciones para ello. Ya la construcción del sistema como tal lo aclara; pero semejante aclaración está ligada a las premisas del mismo sino más bien a la forma de la dialéctica. Sin embargo, el "espíritu objetivo" no es en sí mismo, en manera alguna, un concepto dialéctico, y puede desarrollarse en otra forma. Además, su introducción en el rígido edificio sistemático no es precisamente favorable para una aclaración imparcial de lo que propiamente es. El sistema es atacable, y se lo puede rechazar o aceptar. Tal es lo que resultaba muy claro en la filosofía de la naturaleza, que fomentaba la crítica. Si por su conexión con ella se quisiera criticar el concepto de espíritu objetivo, no sólo seríamos injustos con él, sino también con el rendimiento histórico de Hegel mismo.

Por eso digamos anticipadamente lo que se podrá probar más tarde: el concepto de espíritu objetivo no es una consecuencia del sistema, no es producto alguno del carácter dialéctico del pensamiento; inclusive no es, en general, ningún concepto teórico y especulativo, sino un concepto simplemente descriptivo: es la formulación filosófica de un fenómeno fundamental que se puede mostrar y describir con independencia de un punto de partida sistemático. Dicho en pocas palabras: es algo originariamente intuido, un descubrimiento de Hegel que, en absoluto, se basta a sí mismo. Su concepción es la producción de una intelección y captación conceptual de algo que simplemente existe, frente a lo cual sólo se puede plantear la cuestión de si ha sido o no aprehendido y también, como es natural, acerca del modo como ha sido interpretado.

Luego, entre el sistema y el descubrimiento, hay una relación inversa: el sistema no conduce al descubrimiento, sino que éste conduce a aquél. La concepción del "espíritu obje-

tivo" es previa, en el pensamiento de Hegel, a lo sistemático, que se apoya en dicha concepción como sobre su propia base y que, en lo esencial, surge en virtud de ella. Y por eso no es extraño que el sistema haya sido claramente construido sobre la teoría del espíritu objetivo.

La cuestión acerca de la posibilidad y de la medida con que se pueda demostrarla a partir de los principios de Hegel, es algo totalmente aparte. Muchos de los escritos de su primera época podrían confirmarlo; pero aquí no se trata de semejante demostración, sino, exclusivamente, del testimonio que depone su misma filosofía de la madurez, que en este punto, si se pudiera decirlo así, habla con un lenguaje en absoluto claro. Hegel fue, desde el comienzo, el filósofo del espíritu: los primeros escritos, la *Fenomenología* y la *Lógica* lo prueban sin más. Pero es igualmente manifiesto que también desde el comienzo, el espíritu significaba, para él, espíritu objetivo, aunque el término se haya ido fijando poco a poco. Este es uno de los caracteres que lo diferencian radicalmente de Fichte. Lo esencial del espíritu no es la conciencia, sino lo universal, es decir, el concepto y la Idea, en cuanto en sus realizaciones objetivas constituyen el verdadero contenido del mundo real.

¿Qué es el "espíritu objetivo"? Piénsese, en primer término, en esa objetividad en la que se plasma cada contenido espiritual. Toda conciencia tiene su objeto, y entendida por su contenido, es un mundo objetivo. Con el espíritu objetivo, sin embargo, no se piensa en eso, que justamente es algo propio del espíritu subjetivo, puesto que como tal es conciencia. Porque el espíritu objetivo como tal no es conciencia. Es cierto que existe una conciencia del espíritu objetivo y que toda conciencia humana, por su parte, lo es de él; pero el espíritu objetivo mismo no es esa conciencia, tiene otra manera de ser: una manera "objetiva" de ser.

El ser del espíritu objetivo está muy lejos, además, de ser algo oculto o misterioso, o algo místico que sólo se abriera

a una especial actitud del alma. Muy al contrario: a todos les es bien conocido. Es un elemento vital dentro del cual todos nos encontramos, y fuera de él no podríamos tener existencia alguna; por decirlo así, es el aire espiritual que respiramos. Es la esfera espiritual en la que el nacimiento, la educación y la época histórica nos sumerge, y crecemos dentro de ella; es ese algo universal que nos es conocido en la forma de los poderes supraindividuales de la cultura que, sin embargo, son reales, tales como las costumbres, el lenguaje, los modos de pensar, los prejuicios, las valoraciones dominantes. Contra semejante poder, el individuo es casi impotente e indefenso, porque es una fuerza que penetra en su propia esencia, tanto como soporta y plasma la de todos los demás.

Este notable algo es un *medium*, a través del cual vemos, captamos, juzgamos, valoramos y tratamos todas las cosas. Y, al mismo tiempo, es mucho más que un *medium*; es algo que, desde dentro de nosotros mismos, nos configura, forma y conduce. Es fácil descubrirlo históricamente, es decir, mirando hacia atrás y desde la perspectiva de los epígonos. Hablamos de direcciones y corrientes espirituales de una época, de sus tendencias, ideas y valores de su moral, arte o ciencia. Comprendemos tales fenómenos como históricamente reales, como algo que, al igual que los individuos, también tiene su nacimiento y muerte, es decir, su vida en el tiempo. Pero estamos muy lejos de atribuir esos fenómenos al individuo histórico como tal, como si meramente fuesen los suyos. Es cierto que el modo más fácil de captarlos de una manera concreta está en considerarlos en algún representante precisamente plasmado. Pero sabemos que *sólo* es un representante, es decir, sabemos que esa realidad, que espiritualmente se plasma en él, no es la suya, y que por su contenido no se agota en él.

No menos conocido es el espíritu objetivo en la vida del propio presente. Por ejemplo, hablamos de modo perfecta-

mente unívoco del "saber de nuestro tiempo"; el individuo participa de él, lo aprende y se orienta en él; pero jamás lo agota con su propio saber. Innumerables inteligencias se esfuerzan por apropiárselo; pero ninguna puede llamarlo suya. Sin embargo ese saber constituye una totalidad, algo estructurado que se desarrolla de modo unitario: es una forma que posee ordenación y leyes propias. El espíritu objetivo no cabe en ninguna conciencia individual y, sin embargo, es algo específicamente espiritual, esencialmente diferente de todas las cosas y de lo material. Además, es por completo real, con todo lo que pertenece a la realidad: nacimiento temporal, crecimiento, desarrollo, florecimiento y decadencia. Los individuos son sus portadores; pero la realidad del espíritu objetivo no es la de ellos, así como tampoco su vida y duración es la vida y duración de los individuos, pues perdura a través del cambio de los mismos. Es algo espiritualmente real, un ente de especie peculiar: espíritu objetivo.

Exactamente lo mismo ocurre con lo que es espiritualmente común a una esfera humana, desde las formas más externas —costumbres, usos— hasta las leyes, formas de comunidad, Estado, moral, direcciones del gusto, ideales. También pertenecen a este dominio los prejuicios dominantes, los errores y falsedades de toda especie. Ahora bien, el espíritu objetivo, entendido con esta amplitud —es decir, con todos sus dominios particulares— tiene su "historia". Es más, en sentido riguroso, es lo único que tiene historia propiamente dicha. Sin él, el fluir de los individuos, visto en la brevedad de sus vidas, sería un ir y venir uniforme, desprovisto de historia, carente de dirección y desarrollo, tal como ocurre con la vida de la especie. El espíritu objetivo es lo que eleva al género humano por encima del género animal, lo que convierte al hombre —tanto en general como en los individuos— en portador de la historia.

Como todo lo que tiene historia, también sus creaciones

son reales. Ante todo la cosa pública, el Estado, el poder real en sentido eminente, es decir, una realidad que tiene una magnitud diferente a la del hombre individual. Sin dificultad, diferenciamos el Estado real del irreal, de la utopía; del mismo modo distinguimos el derecho positivo o vigente de la mera idea del derecho; la moral positiva, que es vigente y dominante, de la que no lo es. Son poderes puros y realmente determinantes de nuestra vida. Lo mismo rige para toda clase de modos de intuir, para las tendencias en las preferencias de la valoración y del gusto. A pesar de su existencia invisible, fluctuante e inaprehensible, su realidad es drásticamente sensible: cuando un individuo o un grupo de individuos se sublevan contra ella los derrota. Se inicia una lucha desigual, que puede aniquilar al individuo. El espíritu objetivo se opone, como una muralla, a la embestida del osado innovador. Sólo cuando su propia trama ha sido destrozada, cuando su propia vida lo ha arrastrado a la revolución, el individuo puede imponerse; pero en verdad, tampoco en este caso, lo logra por sus propias y desfallecidas fuerzas, sino porque desencadena la fuerza, que ha llegado a ser libre, del espíritu objetivo mismo.

Pero lo extraño de este espíritu, es que siendo algo espiritualmente universal no sea conciencia universal. Tal circunstancia es muy paradójica, si se considera que el ser espiritual no puede existir sin conciencia, puesto que el ser del espíritu es creación de ella. Lo asombroso es que, en este caso, el ser espiritual —entendido como un ser espiritual creado— va más allá de su creador, y al desplegar una propia vida, alcanza a tener poder sobre él, aunque fuera de él carezca de conciencia.

El Estado, por ejemplo, es creación del hombre, que es el espíritu subjetivo consciente; pero él mismo no tiene conciencia alguna. Lo mismo ocurre con el derecho, la moral, las costumbres. Hay, naturalmente, una conciencia del Estado, del derecho, una conciencia ética; pero sólo en los

sujetos individuales. El espíritu objetivo no tiene su conciencia en sí mismo, sino en nosotros, que somos espíritus subjetivos. Pero éste no es una conciencia adecuada de él. El espíritu objetivo es, en verdad, universal y macrocósmico, pero su conciencia no tiene, de manera alguna, esas características. Hegel lo caracteriza así: "El espíritu objetivo es la Idea absoluta, que empero sólo es en sí. Puesto que el espíritu objetivo está sobre el terreno de la finitud, su racionalidad real se atendrá al aspecto de su manifestación externa." [28]

Por tanto, el espíritu objetivo es lo que es "en sí", sin ser inmediatamente "para sí". Tal es la rigurosa expresión dialéctica de aquella falta de una conciencia universal y adecuada. Es cierto que el "espíritu objetivo" es objeto; pero no es, de modo simultáneo, sujeto de ese objeto, y por eso se llama "espíritu objetivo". Se realiza en formas de gran estilo, en pueblos o grupos de pueblos y en ellos es "objeto" real; pero no para sí, sino para los sujetos individuales, a los cuales se les "manifiesta" como un poder externo, como un objetivo real.

Se debe estimar como un alto mérito de Hegel el hecho que, en este punto fundamental, no haya acudido a construcciones metafísicas auxiliares, ni introducido ningún intelecto sobrehumano —según el sabido modelo de los racionalistas—; es decir, que no se haya librado a un "Yo universal" o a un sujeto trascendental. Todo eso le era cercano, y habría sido una cómoda solución de la contradicción. Pero Hegel no se dejó extraviar. Permitió que el fenómeno dominara tal como lo había encontrado y aceptó la contradicción sin disimularla.

En este punto no nos debemos dejar engañar, aunque en muchos e importantes pasajes de su filosofía del derecho y de la historia hable de una "conciencia" de las formas que constituyen el contenido del espíritu objetivo, pues éste, co-

[28] VII b. 376,

mo es natural, nunca existe sin el espíritu subjetivo, que está incluido en él como un grado inferior suyo. El derecho jamás existe sin conciencia del derecho; inclusive la historia misma no existe, según Hegel, sin conciencia de la historia. Pero tal conciencia siempre es la de los individuos y por eso no puede ser nunca adecuada. Hegel pudiera haber dicho muy bien que el espíritu objetivo "tiene" conciencia de sí mismo, y hasta podría haber afirmado que "era" la conciencia de sí mismo. Al espíritu objetivo, la conciencia le es en absoluto esencial; pero no lo es en su propia forma de ser, sino en la de su ocasional portador. Tiene su conciencia en nosotros; en sí mismo sólo la posee de modo mediato, a través de nosotros, en cuanto estamos incluidos en él y no podemos, de ningún modo, subsistir fuera de él.

La prueba de este hecho, en nada simple, se encuentra en el próximo y más elevado grado dialéctico, en el "espíritu absoluto", que es la síntesis del espíritu subjetivo y del objetivo, del saber y del ser, o sea, que es aquella realidad del espíritu en la que éste también sabe lo que "es" en su universalidad y objetividad. "El concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu. Para que esta realidad consista en su identidad con el concepto, en cuanto saber de la Idea absoluta, es necesario otro aspecto: que la inteligencia, libre en sí, libere en su realidad a su concepto, para ser así la forma digna de éste." [29]

También aquí Hegel se atiene al modo de ser de la subjetividad. En el hombre, el espíritu subjetivo se eleva, por el contenido, al espíritu objetivo. Sólo así existe en el mundo el "espíritu absoluto": en el arte, la religión y la filosofía. Tampoco estos grados constituyen ningún *intellectus infinitus*, es decir, alguna conciencia divina encumbrada sobre el hombre, sino que se trata de la conciencia humana. O, dicho con más rigor: constituyen, según la Idea, la elevación de la conciencia del hombre hasta su adecuación con la obje-

[29] VII b. 440.

tividad, con la conciencia de lo Absoluto; pero éste no tiene su conciencia fuera o frente a nosotros, sino en nosotros mismos.

Así, pues, el concepto del espíritu objetivo surge de una pura intuición y es un genuino descubrimiento; constituye una conquista imperdible de Hegel, es decir, lo suprahistórico de su filosofía. En este punto podemos emplear confiadamente su propia declaración de la *Fenomenología del espíritu*, según la cual la dialéctica del espíritu era la "experiencia" que éste hace consigo mismo. Y entenderemos sin más por qué este concepto del espíritu objetivo puede ser el que abre el camino de la comprensión histórica, jurídica, estatal y ética. En efecto, es la determinación fundamental, por primera vez bien lograda, del ser del espíritu, entendido como realidad suprapersonal.

Pero la propia "teoría" hegeliana del espíritu objetivo no se agota con esto. Dicha teoría no sólo es una feliz elaboración y captación del fenómeno, sino, al mismo tiempo, una teoría filosófica, una interpretación de ese fenómeno, una metafísica del espíritu. En virtud de la alta importancia histórica que ha recibido tal concepto, en lo anterior se ha prescindido de eso. Por esta razón, con respecto a la teoría de Hegel, lo dicho ha sido muy unilateral.

Pero la metafísica del espíritu objetivo nos vuelve a conducir a la teoría del concepto, entendido como la verdad de la esencia; es decir, a la teoría de su ser-para-sí en la Idea y a la de la realización de lo Absoluto.

Por su esencia, el espíritu objetivo no sólo no se agota en la subjetividad de los individuos, sino que tiene, desde la raíz, otro ser. Tampoco es, por consiguiente, una totalidad que contenga a los espíritus subjetivos como partes de ella, ni una suma o integración de los mismos. Es cierto que, en los espíritus subjetivos, encuentra a sus portadores y que sin ellos jamás existiría de modo históricamente real; pero

su realidad no es la suya. El espíritu objetivo tiene vida propia, evolución propia: es lo que entre los espíritus subjetivos, tiene historia. Las categorías de la conciencia no le bastan. El hecho de tener una esencia propia produce una especie peculiarísima de intercambio entre él y los individuos. En su realización está condicionado por los individuos reales, que no sólo son sus miembros, representantes o su material, sino también su fuerza creadora, realizadora y motora; pero los individuos están condicionados por él en la misma medida, o quizá en mayor medida aun: viven y respiran en él como en su elemento, están configurados y plasmados por él y hallan su destino supremo en el papel que por su función les corresponde representar en la trama del espíritu objetivo como órganos del mismo. Al mismo tiempo son creadores y criaturas del espíritu objetivo. Como creadores del espíritu objetivo se agotan y sucumben en él; como criaturas son sus productos. En ambas relaciones, el espíritu objetivo es el que existe como forma superior. Con indiferencia a que sea considerado como fundamento o como fin, al mismo tiempo es el todo de sí mismo y de ellos. Por tanto es la "verdad" de toda la trama; es el concepto que se realiza en la vida y destino del hombre. Pero como concepto es, en este eminente sentido, "la sustancia" cuyos accidentes son los individuos.

De este modo, la realidad del espíritu objetivo presenta otro rostro. Reconocemos sus impetuosos rasgos en el concepto, claramente acuñado por Hegel, de la historia. Toda historia tiene un sustrato sobre el cual se desarrolla, y el de la historia de la humanidad es el espíritu objetivo. En la historia de un pueblo éste es, como sustrato, "espíritu del pueblo"; en la historia de la humanidad, "espíritu universal". Tanto en lo particular como en lo general, tiene el carácter de ser sustancia. Sus cambios constituyen su evolución y ésta es su autorrealización. Sólo es real, como hemos visto antes, lo que es realización de la Idea, y de este modo, en

el proceso de realización la Idea no sólo es el principio, sino también la sustancia que se da realidad.

La determinación general del espíritu es, por consiguiente, ésta: a pesar de su lenta evolución progresiva es lo originario, el fin de sí mismo, el concepto que se realiza a partir de su propia fuerza y determinación; incluso es lo único real en lo llamado real. "Ahora bien, decimos de él, que el espíritu no es algo abstracto, que no es una abstracción de la naturaleza humana, sino que es algo por completo individual, activo y sin más viviente." [30] El hecho de ser "individual" significa, en primer término, que se opone a lo abstracto y que, por tanto, equivale a lo "concreto"; pero además se refiere también a la individuación real del espíritu universal en el "espíritu del pueblo", que es particular, pues históricamente éste es irrepetible y único, aunque, claro está, frente al sujeto individual sigue siendo universal.

La tesis consiste en afirmar que este universal no es un concepto posteriormente configurado por generalización, sino lo primario; o también, que este universal es real y que, por tanto, es la sustancia de la historia real, concreta e indivisible, es decir, una esencia unitaria que, a su vez, está organizada, particularizada y determinada hasta la individualidad; una esencia, pues, que —a pesar de ser invisible y no captable en lo singular— es orgánica, viviente y, en el acontecer histórico, actuante. En este sentido, también su "actividad" ha de ser entendida al pie de la letra. La historia no es un ciego acontecer, aunque los hombres estén arrastrados ciegamente en ella, sino que es la realización teológica de algo que ya está supuesto en la historia como "sustancia". Y semejante dirección no les llega a los hombres como un suceso externo; lo que aquí se manifiesta como real es su interior conducción, su propia determinación, su espontánea creación de la esencia sustancial. Este elemento real, primario y sustancial, que se dirige por sí mismo, es el espíritu objetivo.

[30] *Philosophie der Weltgeschichte* (Lasson). I, 31.

Lo que acontece con la historia ocurre también con las grandes creaciones positivas del espíritu, tal como éstas existen cuando en el mundo se da la vida en comunidad: en el derecho, en el Estado, en la moral vigente. En estos casos vemos el mismo espíritu objetivo, sólo que desde otro aspecto, es decir, en otra de sus dimensiones. Pues la historia, aunque en ella se prescinda de la temporalidad propiamente dicha, sólo es el proceso de la evolución del espíritu objetivo que se va diferenciando en sus períodos. Y por esencia, la evolución es evolución "de algo" que como tal no es ella misma, sino el desarrollo de otra forma que no pertenece a esa dimensión, que no es procesal. Si se entiende el derecho como una conexión de normas o de leyes vigentes, esta conexión —entendida como sistema— cambiará en el tiempo; pero en las fases particulares del cambio ella seguirá siendo un todo intemporal, es decir, una forma ideal que por serlo estará inmune del tiempo, a pesar de su validez positiva e indiscutible realidad; pues, desde este punto de vista, la manifestación del espíritu objetivo es lo fundamental.

No obstante el interés especulativo que Hegel tuvo por el problema de la historia, ha visto muy bien esta prioridad objetiva y la ha tenido en cuenta en su *Filosofía del derecho*, que expresamente está más acá de la dimensión histórica. De este modo pudo evitar el riesgo de historicismo filosófico que nosotros actualmente reconocemos como nuestro, aunque, como es natural, en otra medida; pero que, en el pensamiento de Hegel había comenzado a extender sus tentáculos, tan pronto como el ser espiritual reflexionó sobre sí por primera vez de modo radical.

Si el momento dialéctico y especulativo se deja a un lado, será posible destacar el núcleo de la cosa del siguiente modo: Siempre se ha creído estar ante una estricta alternativa: o las leyes del derecho, del Estado, de la moral son leyes eternas y divinas, absolutas y necesariamente prescriptas al hombre, es decir, son leyes de indiscutible autoridad, o son obra

y producto de la posición del hombre, algo que siendo en sí mismo contingente y caduco ha llegado a tener vigencia; algo que, como todo lo que ha nacido, está sometido a la disolución y que no sólo es discutible, sino que por su realidad, impulsa a una justificada crítica. Hegel vivió y actuó en una época en que resonaba el *pathos* de la Ilustración, que era el de su inmediato pasado, y que consistía en una verdadera insurrección de esclavos contra lo que tradicionalmente tenía significado y contra la autoridad de todo tipo; es el *pathos* de una tendencia a destruir toda garantía y santidad, a probar su relatividad, a desvalorizarla como posición y a reponer, mediante la sublevación, la libertad del "espíritu".

Hemos visto detalladamente cómo, en su *Fenomenología*, Hegel se opuso a esta presunta guerra del espíritu contra el espíritu por la libertad. Lo característico de su actitud es el frente común con Fichte contra la Ilustración; pero también lo es su visión de lo que en ella hay de justo. Aquí, como en otras tantas cuestiones, Hegel está por encima de sus apasionados antecesores, debido a su calma, madurez y ponderación libre de partidismos. Es capaz de encontrar el núcleo de verdad que está en toda tendencia espiritual, y sabe reunir lo opuesto en imponente síntesis. Quizá en ningún otro dominio esta amplitud de corazón, auténticamente filosófica, haya sido de mayor fecundidad que en el del espíritu objetivo.

Cuando se atiende a sus particularidades, no se puede medir su valor. La posición es de principio: se refiere a los fundamentos últimos de la vida espiritual; por eso es un bien intencionado ensayo de conciliación. El pensamiento de Hegel nunca es producto de una combinación ecléctica. Su decisión es radical, rigurosa y negadora de ambos extremos; pero al mismo tiempo es constructiva en los dos aspectos; o, con más precisión: es una decisión constructiva desde la más profunda raíz, y en la que los extremos de la

oposición llegan a tener derecho, desde que "son diminuidos a ser momentos". De este modo, Hegel ha creado una síntesis que no es simplemente de la filosofía de los conceptos, sino de la historia del espíritu, en la que se vuelve a hallar la corriente superficial de toda una época en unidad con la subcorriente más profunda y antigua que la ha precedido. Por esta razón su pensamiento ha hecho escuela, puesto que las ramas más móviles y vivaces de la investigación de las incipientes ciencias del espíritu tuvieron que aceptar los conceptos y expresiones intelectuales de Hegel para apoderarse de su objeto, en apariencia inaprehensible.

La solución hegeliana de la cuestión en conflicto es la siguiente: toda la alternativa es falsa. En el derecho, el Estado y la moral no se trata de una posición o de una obra del hombre, ni tampoco de verdades eternas e invariables, sino de otra cosa, de una tercera posibilidad, a saber: de algo universal, suprasubjetivo y, sin embargo, real y sustancial, que se plasma de diversos modos en aquellas discutidas leyes, normas y valoraciones. Es algo idéntico a sí mismo; pero en sus acuñaciones la identidad es variable. Es algo vivo y su vida consiste en el cambio. Este tercer elemento, idéntico, variable y viviente es el espíritu objetivo. La comprensión conceptual de su esencia proporciona la clave del enigma.

Una vez más: no se puede decir, en ningún caso, que el espíritu objetivo sea una obra arbitraria del hombre. Al contrario: lo que la persona individual produce es el producir en ella del espíritu objetivo, que se crea sus órganos en la persona individual. Cierto es que la conducción espiritual de ese órgano es propia del individuo y que en él aparece; pero ni es una invención autónoma del individuo ni su sentido objetivo es el de ser un algo individual o particular. Lo que el hombre crea en el patrimonio espiritual tiene de antemano el sello de lo objetivamente espiritual; apenas salido de sus manos ya no es suyo sino algo universal; es decir,

algo que literalmente entendido es común y perteneciente a todos. Con ello se prueba su verdadero origen, surgido de la "sustancia" del espíritu objetivo.

Pero tampoco es lícito decir del espíritu objetivo que sus formas y acuñaciones especiales sean absolutas y que tengan verdad eterna. Antes bien, por su esencia son relativas a una forma determinada de su realización y sólo en ella tiene validez; pero cuando dicha forma de realización pasa a otra configuración real, el espíritu objetivo se convierte, en ella misma, en otro. La forma está sometida a la ley fundamental de su realización; pero puesto que ésta es la ley de un proceso y el proceso tiene forma del desarrollo, la forma será —en cuanto momento parcial de un todo— en cada fase especial de su desarrollo, tanto resultado como proceso. Por eso, siempre es —en relación al carácter "estructural" orgánico propio de cada una de las épocas a que ella pertenece— una totalidad y simultáneamente algo a medias, una configuración parcial que espera su totalización.

No tiene su justificación en sí, sino fuera de sí. En cuanto configuración parcial siempre es impugnable; pero dentro del todo orgánico no puede ser, en manera alguna, arbitrariamente negada. Estas configuraciones tampoco son separables, eliminables, reemplazables por otras cualesquiera. Dicho en pocas palabras: tienen su propia ley interna de validez relativa, que las pone por encima de su relatividad externa sometida al arbitrio y a las opiniones del entendimiento finito, o inclusive, de la voluntad individual. Y esta ley, propia de ellas, es al mismo tiempo la ley de su variación y de su traspaso a otras. Pero semejante ley está en una capa más profunda que la de su realidad externa. Reside en su sustancia universal y permanente, es decir, en el espíritu objetivo.

Por muchos aspectos, Hegel ha sido considerado el "filósofo de la Restauración", pues se le achaca la defensa acrítica de las condiciones sobrevividas y existentes. Tal afir-

mación no estaría por completo injustificada con relación a ciertas tesis de su teoría del Estado, en las que se podría ver alguna justificación del Estado prusiano de 1820, que justamente no estaba libre de censura. Pero eso no tiene nada que ver con los fundamentos de su filosofía del derecho y de la historia, ni tampoco con las ideas nucleares y propiamente metafísicas de su teoría del espíritu objetivo. Al contrario: Hegel tiene una profunda aversión contra el afán crítico de los sabihondos que sin contacto con la interior conexión de las relaciones ni presentimientos de lo porvenir, que siempre emergen de la oscuridad, desempeñan el papel de mejoradores del mundo. Ya conocemos esta actitud de Hegel por su *Fenomenología*, y no es otra la de su *Filosofía del derecho*.

Pero su sentido está muy lejos de ser el de una mera toma de posición personal. Es una auténtica tendencia filosófica. Tiene su raíz en la concepción según la cual todo posee su tiempo, que determina los acontecimientos desde dentro; es decir, que entonces y sólo entonces tiene su justificación —su "verdad"— y que todo violento mejoramiento no sólo es impotente, sino también "no-verdadero" e ilegítimo. Tal convicción radica en la fe de la realidad del espíritu objetivo y de la propia ley de su desarrollo. Inclusive se identifica con dicha fe, que es cualquier cosa menos impulso reaccionario. Y tampoco es, en manera alguna, un cómodo fatalismo que con las manos en el regazo esperara la actividad de la Providencia. Dicha convicción se equilibra muy bien con la más tensa actividad, productiva y gozosa de su responsabilidad. En medio de la tensión es la voz, respetuosamente escuchada, del lento paso de un gran devenir, en el que todo obrar tiene que tener sentido y estar siempre listo para llegar a ser, con la propia fuerza humana, su instrumento.

En una sola y gran línea, que parte del modo de sentir personal del hombre Hegel para llegar a la aclarada com-

prensión universal y especulativa de los filósofos de su época, se ha plasmado aquí, de manera sublime, un contacto con lo "real", entendido en su sentido supremo, y una consciente retención de la inevitable lógica, de la lógica dotada de un significado superior. El mejor modo de conocer especulativamente este carácter del pensamiento hegeliano está en partir de su polémica, a menudo abierta, contra el concepto fichteano del deber ser; y, se podría decir también, contra el *ethos* de Fichte, contra el acucioso espíritu de una infinita aspiración y de un puro activismo desprovisto de contenido.

En su prólogo a la *Filosofía del derecho,* Hegel ha dado a todas estas ideas su clásica expresión. Aquí se encuentra la famosa tesis de la identidad entre lo racional y lo real en el mundo; pero sólo se la puede entender dentro del contexto de los problemas en que ella se encuentra. Ninguna tesis de Hegel ha sido tan discutida y mal entendida como ésta, pues si se entra en ella con el usual concepto de realidad, su sentido estará falseado antes de toda interpretación.

Lo decisivo de cualquier filosofía que con sus teorías no quiera ser ajena al mundo, estará en su vínculo con la realidad. Es fácil proponer ideales utópicos y, con ellos, criticar lo real; pero la realidad tiene su derecho histórico, en virtud del cual sobrepasa cualquier utopía. Es más fuerte que el pensamiento que se separa de ella, no por la gravitación del mero ser real, sino porque la realidad misma es la realización de aquella razón cuya autoconciencia constituye, por lo menos idealmente, a la filosofía. Por esto, el filósofo confiesa "que la filosofía, por ser fundamento de lo racional, es captación de lo actual y real y no la proposición de un más allá —que sólo Dios sabe dónde estaría—, aunque de hecho se podría decir dónde está: en el error de un unilateral y vacuo razonar".[31]

Pero esto no significa que todo lo que la filosofía trata

[31] VIII, 16.

en la forma de la utopía sea un "ideal vacío". *La República* platónica, por ejemplo, está, según la concepción de Hegel, muy lejos de ello, puesto que expone esencialmente "la naturaleza de la eticidad griega", por cierto sin conocimiento de esa "naturaleza" como tal. Por eso se presenta a sí misma "en una forma externa y particular de aquella eticidad". Para dotar a su Estado con leyes, Platón partió de un saber profético de lo "real", entendido en su más alto sentido, es decir, del espíritu objetivo de su tiempo. Formuló lo que históricamente estaba en cierne e iluminó lo que ya era real en el "anhelo" del hombre. "Con esto, se ha mostrado como un gran espíritu, porque el principio en torno del cual gira lo diferencial de sus ideas es el eje sobre el que se movió la revolución del mundo entonces existente."

Por supuesto, no hemos de considerar aquí hasta qué punto Hegel tuvo razón en su valoración histórica de Platón. Si se atiende a los siglos del helenismo, se equivocó; pero si se observa la gran línea histórica de la evolucin del platonismo en la época cristiana, no se le podrá dejar de reconocer cierta razón.

Mas lo esencial no es esto, sino el propio puesto de Hegel, aclarado con el ejemplo de Platón, respecto de lo que él denomina "lo real". No llama así a todo lo que históricamente ha llegado a ser de modo arbitrario y contingente, sino a lo que en el desarrollo orgánico de un principio pugna por ascender a la luz de lo real, y que en la correspondiente dirección espiritual de una época ya tiene realidad. Pues, en este sentido, sólo es real la realización de una Idea. Así únicamente se debe entender la famosa frase: "lo que es racional es real, y lo que es real es racional".[32]

El significado de estas palabras se hace patente cuando se entiende rigurosamente lo "real" *(Wirkliche)*, es decir, como aquello que está dentro de la marcha del desarrollo espiritual, como lo que en él es propiamente "actuante"

[32] VIII, 17.

(Wirkende), o sea, como lo que tiene el poder de moverlo. Lo que así se expresa, es nada menos que el gran optimismo de la Idea, la fe en el carácter racional de lo Absoluto y en la fuerza del bien que se impone a la dureza de lo real *(Realen)*. Para Hegel, la única actitud filosóficamente digna es la que se identifica con esta fe. "Toda conciencia ingenua, tal como la de la filosofía, se atiene a esta convicción." Y justamente, la filosofía es un retorno a esa ingenuidad, en contraste con el espíritu afanoso; siempre es solidaria con lo que no ha perdido un sentimiento natural por lo contingente *(Jeweilige)* que está en devenir. "Si la reflexión, el sentimiento o cualquier otra configuración de la conciencia subjetiva, considera el presente como vano; si lo trasciende y sabe algo mejor, se encontrará con lo vacuo. Y, puesto que la conciencia sólo tiene realidad en el presente, ella misma será vana. Si, a la inversa, la Idea sólo rige para lo que es así una Idea, es decir, una representación del propio pensamiento, la filosofía impondrá la concepción contraria: que nada es real fuera de la Idea. Habrá que reconocer en la apariencia de lo temporal y transitorio a la sustancia, que es inmanente, y a lo eterno, que es presente."

Si en la llamada realidad lo único real es la Idea, el principio según el cual lo real y lo racional son idénticos será una mera consecuencia, tanto que se lo podría designar como el axioma metafísico de la teoría del espíritu objetivo. No significa —como con miopía se habla ligeramente de ella— que el hombre, con su finita comprensión, haya arrendado toda razón: pero sí es cierto que éste es el único ser en quien la razón alcanza conciencia, es decir, realización. Sin embargo, el momento y lugar en que la razón aparece surge en contraste con el entendimiento finito; pues ella misma, "en-sí" está en el mundo fuera de él de mil modos diferentes, y jamás se agota en su comprensión. Y cuando ésta se le opone, niega su objeto, es decir, su sustancia, y se convierte en "vanidad". "Porque lo racional, que es sinónimo de

la Idea y que surge a la existencia al mismo tiempo que a su realidad, emerge con una infinita riqueza de formas, fenómenos y configuraciones. Recubre su semilla con una abigarrada corteza en la que, al principio, la conciencia se detiene; pero el concepto la penetra y halla así el pulso interior que siente latir en sus configuraciones externas."[33]

La primera evidencia de toda concepción filosófica está en la existencia de un núcleo de lo "real" en su sentido eminente y abarcado en toda la compleja diversidad. Sólo así la conceptuación filosófica alcanza los límites de su objeto. Aquella diversidad como tal, no es objeto de la filosofía. Con frecuencia, aun en pensadores ilustres, se han trasgredido esos límites. Platón, por ejemplo, no tenía por qué aconsejar a las amas; Fichte no necesitaba llevar su consejo a los policías. En ninguna época la esencia de la cosa depende de "semejantes consideraciones", que corresponden al escenario en que se mueven los "sabihondos". Apartan de su recto camino a los que tienen una seria vocación. Si se mantiene la mirada fijamente tendida hacia la Idea, lo real, en su más alto sentido, se supera por sí mismo. "Lo que se ha de concebir es el tema de la filosofía, puesto que lo que es, es la razón." [34]

Es cierto que el hombre individual puede construir un "mundo" suyo, un mundo "tal como debe ser"; pero sólo existirá "en su pensamiento subjetivo, es decir, en un plástico elemento que se puede configurar a voluntad". Ese mundo no existe en el ser peculiar de la propia persona, en el ser del hombre tal como es y piensa, pues éste es y sigue siendo un "hijo de su época". En él sólo es "real" lo que se realiza por la Idea. Por eso, cuando el sabihondo agravia la propia realidad, se agravia a sí mismo.

La filosofía se agota en concebir y exponer lo que "es", y esto determina su puesto con relación al derecho y al

[33] VIII, 18.
[34] VIII, 19.

Estado, a la eticidad y a la historia. Como se sabe, nada está más expuesto a la crítica de los críticos que el Estado. La filosofía no tiene nada que ver con semejante crítica; en cuanto teoría del Estado, no es sino "el ensayo de concebir y exponerlo como algo en sí racional". No debe construir un "Estado tal como debe ser"; y "la enseñanza que en ella pueda haber no se refiere a la orientación del Estado tal como debe ser, sino tal como él —el universo ético— debe ser conocido". La filosofía se ha de detener aquí: no puede desplazar ese punto.

Nada es tan característico del concepto hegeliano del espíritu objetivo como esta respetuosa actitud suya frente a lo real y como su repudio a los sabihondos. Frente a eso, es pálida la directa definición que Hegel proporciona de la realidad: "La Idea absoluta, pero que sólo es en sí".[35] Únicamente en el *ethos* de la visión filosófica, es decir, de una visión que mira el rostro de lo real, se captará, por así decirlo como en un espejo, algo de su ser viviente. Se entiende por qué sus configuraciones no son, ciertamente, imperecederas, aunque sean configuraciones necesarias de algo imperecedero y sustraído al arbitrio del sentimiento subjetivo. De igual modo también se puede concebir el hecho que sea Idea eterna y, sin embargo, real; proceso eterno y, sin embargo, resultado; que esté en nosotros y que, no obstante eso, exista fuera de nosotros; que sea inmanente al Estado, al derecho y a la historia, sin cumplirse, sin embargo, en ellos, y que por tanto sea en éstos, al mismo tiempo, real y no-real; que tenga su saber de sí mismo en nosotros, sin que el curso teleológico de su autorrealización dependa de nuestro saber de él y que, por consiguiente, su gobierno en la historia sea razón, pero una razón que no se conoce a sí misma. Esto último es, a su vez, la causa de no poderse enseñar ningún saber de él, pues también aquí, la filosofía sólo puede aprender y concebir; pero no puede conducir y recrear.

[35] Cfr. ant., pág. 270.

Por alto que pueda ser el *pathos* de esta posición, Hegel piensa el problema con gran sobriedad. La filosofía no tiene la elección en su querer de "enseñar" o sólo concebir, pues para la enseñanza ha llegado tarde. "Como pensamiento del mundo, la filosofía apareció en el tiempo después que la realidad había cumplido y fijado su proceso configurador." Quien quisiera —si pudiera— "enseñar", se pondría en la risible actitud del que pretendiera instruir al pasado acerca de lo que habría debido ser.

En todas las culturas la filosofía es un tardío producto. También esto es una ley del espíritu objetivo, pues el espíritu subjetivo que lo concibe no lo precede, sino que lo persigue. La conciencia para la que llega a ser objeto es su última creación. "Cuando la filosofía pinta su claroscuro, ya una forma de la vida ha envejecido, y no se podrá rejuvenecer en la penumbra, sino sólo conocer; el buho de Minerva emprende su vuelo cuando se inicia el crespúsculo." [36]

3. La filosofía del derecho y de la moralidad

Lo que Hegel trata en sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia del Estado en compendio,* está muy lejos de ser una mera filosofía del derecho en su sentido actual. No sólo porque la teoría del Estado, en la tercera parte, no se limita al derecho político, sino porque todo el plan de la obra es más amplio. Contiene la ética de Hegel: inclusive su tema propiamente dicho es la eticidad. En el sentido de las concepciones actuales hay un equívoco entre el título y la obra; pero la actual concepción no es la de Hegel.

Ya conocemos, por la *Fenomenología,* su concepción ética fundamental. Consiste en que la verdadera eticidad, en cada una de sus formas, es cuestión de la comunidad y de la cosa

[36] VIII, 21.

pública, es decir, que un individuo sólo puede poseerla como miembro de la comunidad. Esto no significa que la eticidad haya sido llevada a la exterioridad de la relación jurídica; al contrario: todo derecho es institución y creación del sentir ético. Pero la creación no es un producto separable del poder creador, sino su propia vida, la forma de su existencia. O, como el mismo Hegel dice, el derecho es la "existencia de la libertad", es decir, su autorrealización o su objetivo; es una "segunda naturaleza": es la libertad entendida como espíritu objetivo.

Aquí ya se halla la definición del derecho, aunque sólo preliminar: filosóficamente entendido, no es la regulación externa de algo que le sería previo; no es el acierto en los fines o un sistema de normas para el logro de la utilidad y el bienestar. Tampoco es la falta de libertad, prudentemente delimitada, a que apela el ser libre para poder subsistir al lado de otros seres libres. Es cierto que todo esto existe en el derecho; pero es secundario. Lo primario es, más bien, la libertad misma "en su existencia", vale decir, la forma de existencia del espíritu objetivo. El espíritu es, en efecto, libertad: es la Idea que se concibe y expone a sí misma; y, entendido como espíritu objetivo, en él se expone lo real de la Idea misma. "El campo del derecho es, en general, lo espiritual; y la voluntad, que es libre, constituye su lugar y punto de partida, de tal modo que la libertad es su determinación y sustancia. El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, es el mundo del espíritu, por él mismo producido como una segunda naturaleza." [37]

Ya antes hemos examinado lo que la libertad implica. Según la concepción hegeliana no es una cualidad que la voluntad pueda tener o no, sino su ser más propio e inseparable, puesto que la voluntad es espíritu y éste es lo en sí libre, lo que jamás tiene su destino fuera de sí. La naturaleza es no-libre, por ser "la Idea en su exterioridad". En

[37] VIII, 34.

ella, la necesidad es determinación externa. Cuando en el espíritu la Idea se penetra a sí misma, encuentra su necesidad como determinación interna. Por cierto que la libertad no es el arbitrio que se opone a la necesidad, sino que es la necesidad misma, en cuanto es la propia de la voluntad. Por eso, ella es "sustancia y determinación"; pero si la libertad se realiza en las formas del espíritu objetivo constituyendo todo un "mundo", tales formas serán la libertad hecha real.

En lo que sigue, es preciso atenerse rigurosamente a este concepto de libertad, pues de otro modo no se podrían entender las partes especiales de la teoría del Estado y de la moral. "El mejor modo de explicar la libertad de la voluntad es el de atender a la naturaleza física. La libertad es una determinación tan fundamental de la voluntad, como la gravedad lo es de los cuerpos... La gravedad los constituye y es propia de ellos. Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, puesto que lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, así como la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto." Por otra parte, la libertad, entendida como voluntad, no es otra "facultad" al lado de la libertad entendida como pensar, ya que no constituye una "facultad" especial. El pensar y el querer son, en general, indistintos. "La voluntad es una particular manera del pensamiento: es el pensar traducido en existencia, entendido como impulso a darse existencia." [38]

La voluntad tiene un objeto, que, a su vez es "representado" como fin: el "poner en la existencia" es su realización. Pero, puesto que la voluntad nunca realiza meramente su objeto correspondiente, sino que se cumple al mismo tiempo a sí misma —y con ello a la libertad— resulta que el objeto último y peculiar de todo querer es la voluntad misma, es decir, la "existencia de la libertad".

De este modo, también por el lado del contenido, se con-

[38] VIII, 35.

firma el principio según el cual la libertad es la determinación fundamental del querer. Y cuando la voluntad tiene conciencia de esta determinación suya, constituye el ser-para-sí de la libertad. Y sólo en este sentido y con este contenido es ella voluntad libre, pues únicamente así habrá "abstraído" todo contenido exterior a ella. Luego, su necesidad es realmente interna. "De este modo, la voluntad más verdadera consiste en el hecho de que lo que ella quiera, es decir, su contenido, sea idéntico con ella; por tanto, que la libertad quiera libertad." [39] Dicho de otro modo: "El concepto abstracto de la Idea de la voluntad es, en general, la voluntad libre que quiere la libre voluntad." [40]

Por esta razón no le basta a Hegel la definición kantiana del derecho, según la cual "su momento principal es la delimitación de mi libertad o arbitrio para que ella pueda subsistir, según una ley universal, con el arbitrio de los demás". Naturalmente, esa delimitación sigue siendo justa; pero no es lo sustancial del derecho. Antes bien, sólo constituye su "formalismo", que se apega a los grados inferiores y más abstractos del derecho, los cuales son sobrepasados por otros más altos y en éstos se reducen a ser momentos. Pero lo sustancial es "esto: *que* una existencia es, en general, existencia de la voluntad libre".[41] El derecho, en sentido estricto es el grado más bajo. "La moralidad, la eticidad y los intereses del Estado, dan lugar, cada uno, a un derecho peculiar, porque todas esas formas son la determinación y la existencia de la libertad."[42] Y siempre el grado más alto es "el más concreto, el más rico en sí mismo y el más verdaderamente universal", por lo cual constituye, "también, un derecho más alto".

Por esta razón existe una oposición entre eticidad y de-

[39] VIII, 57.
[40] VIII, 62.
[41] VIII, 63.
[42] VIII, 64.

recho y una colisión de sus intereses, lo que sería imposible si éste no fuese la existencia de la libertad en general y si no hubiera, junto al derecho abstracto (el del grado inferior) un derecho de la eticidad. La colisión es el signo de lo limitado y, al mismo tiempo, su superación; es la contradicción real del espíritu objetivo y constituye la fuerza motora de su dialéctica. De este modo, los grados se involucran entre sí: el derecho formal implica la moralidad, ésta la eticidad, y así sucesivamente, hasta el grado más alto, que ya reside en otra dimensión del espíritu objetivo: en el sustrato de la historia universal. "Sólo el derecho del espíritu universal es lo Absoluto e ilimitado." [43]

El derecho formal o abstracto parte de la inmediatez de la libertad, es decir, de la persona individual: es el derecho de la persona, que es la "individualidad de la libertad en el puro ser-para-sí". Ella es lo supremo para el hombre, es su derecho más alto; pero, al mismo tiempo, en cuanto esta superioridad sólo es abstracta, es "lo íntimo". De esta manera, es contradictoria por naturaleza. "En ella reside esta unidad de lo infinito y de lo absolutamente finito, del límite determinado y de lo sin más ilimitado. La superioridad de la persona puede resistir semejante contradicción, que nada natural la tiene en sí o la podría resistir." [44]

Esta peculiar esencia que, considerada en sí, es aún espíritu subjetivo, es el sujeto del derecho, o sea el portador de la capacidad jurídica. Sólo que en el desenvolvimiento de su esfera se acrecienta hasta llegar al espíritu objetivo. Tal cosa acontece cuando la particularidad de la voluntad individual se disminuye hasta ser algo "indiferente"; es decir, cuando su esencia se delimita objetivamente en sus "atribuciones". La persona se hace una magnitud objetiva que pretende ser respetada, o sea que nadie debe herir, y que reconoce, a su vez, la persona ajena en sus atribuciones. "Por

[43] VIII, 65.
[44] VIII, 74.

eso, el imperativo jurídico es éste: sed una persona y respetad a los demás como personas." [45]

Ahora bien, las personas viven en un mundo real, en un mundo de cosas, que por no ser el de lo espiritual constituyen el orbe de lo en sí no libre y externo. Las cosas no pueden tener derecho; sólo el ser espiritual puede tenerlo sobre ellas: únicamente la persona tiene derecho sobre las cosas. Por eso —considerada la cuestión con rigor— no existe, junto al derecho de las personas, derecho alguno de cosas; pero, por otra parte, en la esencia de la persona reside el hecho de que nadie puede tener derecho sobre ella, como sobre una cosa; por ejemplo, nadie puede tener el derecho de posesión. Y esto no ocurre porque baste un determinado *status* de la persona para que ésta se eleve hasta ser una libre naturaleza capaz de derecho, sino que lo es por naturaleza. En cuanto personas, todos los hombres son iguales.

El ser espiritual es, por esencia, señor del no-espiritual. La persona es el amo natural de las cosas. De aquí deriva su derecho a adjudicárselas cuando están desprovistas de dueño. La posesión declarada y reconocida es propiedad, y en ella la persona se da "una esfera exterior de su libertad". La esencia subjetiva se realiza en las cosas por su voluntad, llegando así a ser objetiva. "Lo racional de la propiedad no reside en la satisfacción de las necesidades, sino en el hecho de que en ella se supera la mera subjetividad de la personalidad." [46] Es cierto que esta primera realidad del espíritu es una "mala realidad"; pero sólo es un comienzo, y éste es aquí, como en la *Lógica*, externo.

Puesto que la propiedad afecta a la persona y que ésta es, por esencia, individual, toda propiedad será, en primer término, privada. El hombre pone su voluntad en la cosa; acuña en ella su signo "ciertamente para los otros, para excluirlos de ella". De este modo, se hace objetivamente

[45] VIII, 75.
[46] VIII, 79.

suya. En eso consiste su "positiva relación sobre ella"; pero el hombre tiene su fin, al mismo tiempo, en las cosas: las emplea como medios para tal fin, y las agota y consume. El "uso de la cosa" constituye, pues, su relación negativa con ella.[47]

El uso pertenece esencialmente a la propiedad; es la persistencia de la voluntad puesta sobre las cosas. Si esta voluntad cesa, caduca la propiedad y la cosa llega a estar, de hecho, sin dueño. Pero no toda propiedad caduca; existen algunas que por esencia son inherentes a la persona. A ellas pertenecen el cuerpo y la vida, y todo lo que no le sea algo exterior. Lo que no puede caducar, tampoco se puede exteriorizar. El hombre puede entregar, vender o trocar las cosas; pero no puede entregarse a sí mismo, y menos aun a sus fuerzas y capacidades. Puede sí, vender sus productos; pero no sus capacidades mismas. Y aun cuando las alquilase para un uso extraño, las seguiría poseyendo.

Puesto que la propiedad de una persona pertenece a su existencia y que la cosa es, además, un objetivo de la voluntad ajena, ella proporcionará la relación de voluntad a voluntad, de persona a persona. En semejante relación tiene su raíz el contrato, que es "la unidad de las voluntades diferentes, en la cual se renuncia, por tanto, a la diversidad y peculiaridad".[48] Esta determinación no es, de modo alguno, la definición jurídica del contrato —el desnudo *do ut des*—; no se reduce a la relación de necesidad y uso; no radica, por tanto, en la relación de utilidad. Antes bien, es la expresión de una forma más alta del ser espiritual. "En el contrato yo tengo propiedad mediante la voluntad común: pues es interés de la razón que la voluntad subjetiva llegue a ser universal y que se eleve a tal realización."[49]

Aquí se delata claramente el pensamiento dialéctico: lo

[47] VIII, 97.
[48] VIII, 115.
[49] VIII, 114.

que vincula una voluntad a otra es la autorrealización del espíritu. Es posible que los contratantes sólo tengan ante los ojos su propio provecho; sin embargo, mediante la voluntad subjetiva de ellos se realiza otra cosa, es decir, una forma propia y superior del espíritu objetivo: la comunidad de la voluntad como tal. Fácilmente se reconoce en este punto la "astucia de la razón" que, en todos los casos, hace trabajar a los poderes inferiores para sus fines. El mismo juego es el que también impulsa a los primeros grados, o sea, al aprovechamiento de la posesión: el hombre sólo tiene en vista la cosa, pero al apropiársela realiza al mismo tiempo, como persona, su esfera objetiva.

Al unísono con esta determinación se trazan los límites de lo que puede regir como contrato: están en los de la propiedad. En el contrato, la persona dispone de la cosa y sólo puede hacerlo en cuanto ésta es su propiedad, por trueque o regalo. Eso no puede ocurrir cuando lo que está en consideración son personas o la propiedad inalienable de ellas. Así, según Hegel, el matrimonio no es contrato alguno. Tampoco las bases del Estado están en él, aunque fuese un contrato de todos con todos. El Estado no es "algo meramente común de la voluntad o algo que derive del arbitrio de los asociados en un Estado".[50] Es una forma diversa, autónoma y mucho más alta del espíritu objetivo. Tiene raíces más profundas: radica en la sustancia universal del espíritu. "El destino racional del hombre es el de vivir en el Estado." Para el individuo no es arbitrario sino necesario estar en el Estado; pero esta necesidad no es la del contrato, que puede ser cerrado o soluble, puesto que su origen es arbitrario. "El gran progreso del Estado en la época moderna consiste en que sigue siendo el mismo fin en y para sí, y cada uno no procede —como en la Edad Media—, en relación con él, según su estipulación privada."[51]

[50] VIII, 116.
[51] VIII, 117.

El contrato sólo es la forma objetiva de la voluntad común. Su cumplimiento en la ejecución es cosa diferente, pues en ella colabora la voluntad subjetiva e individual, que puede violar o directamente negar la forma objetiva, es decir, el derecho. La violación es agravio (*Unrecht*); pero la esencia de éste es la de ser "apariencia", pues el derecho (*Recht*) es lo incondicionalmente válido y real. "Pero la verdad de esta apariencia consiste en que es nula y que el derecho se repone mediante lo negativo de esta negación suya." [52]

La dialéctica del derecho consiste en la circunstancia de que admite y tolera su propia negación para retornar a sí mismo a partir de ella. La "manifestación" del derecho en la voluntad particular "está en relación con lo no esencial"; su cumplimiento, por tanto, se expone a la contingencia. "Pero en el agravio, la manifestación se prolonga y llega a la apariencia. La apariencia es existencia inadecuada a la esencia; esto es, la vacua separación y posición de la esencia, de tal modo que en ambas la diferencia se entiende como diversidad. De aquí que la apariencia sea lo no-verdadero, que desaparezca al querer ser para-sí y que en esta desaparición se muestre como tal, es decir, como poder de la apariencia. La esencia ha negado la negación de sí misma, y de este modo es lo confirmado." [53] Lo peculiar del derecho es que domina el agravio y se documenta como el poder que lucha contra él.

Existen muchas clases de agravios, y, de acuerdo con ellas, otras tantas del derecho. Existe el "agravio sin malicia", que el individuo comete con la creencia de obrar bien. Aquí la colisión puede ser zanjada por la administración de la justicia. Ya otra cosa ocurre con el "fraude" en que el agravio se hace a sabiendas dándosele la apariencia de lo justo. Pero cuando el que obra deja caer también la apariencia de lo justo, cuando ejerce pública violencia, no

[52] VIII, 126.
[53] VIII, 127.

sólo "viola" el derecho, sino que lo niega sistemáticamente. Este grado del agravio es el delito, y cuando el derecho lo registra, es derecho penal.

La doctrina del castigo ha sido desde siempre el *exemplum crucis* de la teoría del derecho. El castigo se entiende como norma de venganza, o de prevención (temor, amenaza) o, finalmente, como medio de corrección. En todos los casos se da por supuesto que en el delito se trata simplemente de un daño; pero entonces el castigo sería un segundo daño. Necesariamente se tiene que sentir como "irracional" el hecho de que "se quiera un mal, simplemente porque ya existe otro". Esta es una concepción superficial. Pero igualmente superficial es la creencia de que así debe resultar un bien. "No es un mero mal ni hacer esto o aquello es un bien, sino que se trata cabalmente del agravio y de la justicia. Mediante aquel punto de vista superficial, la consideración objetiva de la justicia —que es el punto de vista primero y sustancial del delito— llega a ser dejada a un lado." [54]

De este modo, Hegel pone el derecho penal sobre una base por completo diferente. El "daño" como tal es jurídicamente neutral. Hay en el mundo muchos daños inocentes, en los que nada hay que castigar. La violación del derecho —su constante negación en la acción— es algo muy diferente. El derecho es una configuración del espíritu objetivo, y éste es algo "sustancial", que tiene vida y leyes propias. A estas leyes les corresponde reponerse cuando son violadas, lo cual consiste en negar su negación. Y puesto que la ley es un universal frente a lo particular de la voluntad subjetiva, en su reposición la ley se la incorpora. Al negar la particularidad de la voluntad subjetiva, afirma, al mismo tiempo, lo universal y sustancial de ella; pero tal cosa lejos de ser un daño para la voluntad subjetiva es, al contrario, su bien verdadero.

[54] VIII, 137.

La metafísica del castigo consiste, por tanto, en que éste no es sino la propia dialéctica del agravio. Ella es lo que hay de justo en el agravio y que proviene necesariamente de él, en cuanto el agravio se muestra como lo malo y no verdadero en sí. Desplazar esta necesidad objetiva a las instancias mezquinas del hombre, es decir, a los motivos de la utilidad, o justificarla *a posteriori* sentimentalmente o con razones aparentes —como si ella misma no fuese la pura justicia, la que todo fundamento posible tiene que justificar— es absurdo, y le quita al castigo todo su sentido. Por otra parte, si el hombre individual no siente desde aquí su justicia íntima, será un signo de que sólo siente *privatim*, como espíritu subjetivo, y no desde la sustancia universal. Siempre la literalidad de la ley es más verdadera que el sentir subjetivo y sentimental. No obstante su rigidez, ella es espíritu objetivo, aunque según el mero ser en sí. En efecto, su verdad estaría en una conciencia del derecho subjetivamente adecuada, en la cual éste tendría su ser-para-sí.

Lo irritante de la esencia del castigo —aunque se prescinda de su aspecto externo que lo hace aparecer como un mal— es y sigue siendo su carácter de coacción, a saber: la presión ejercida sobre el individuo, en nombre del derecho, por un poder existente. Pero la coacción es negación de la libertad y el derecho es, al contrario, su forma objetiva. ¿Cómo conciliar semejantes hechos?

En la esencia del castigo, entendido como principio de la forzosidad del derecho, hay una contradicción. En ella se internan, sin remedio, los razonamientos del entendimiento finito, que no está preparado para eso. Lo contradictorio le parece ser lo nulo. Sin embargo, la lógica ha mostrado que la contradicción es real y que cada vez que aparece corresponde preguntar si la cosa en que ella reside la soporta o estalla. Por tanto, la esencia del castigo no puede aclararse sino en su dialéctica misma. Se tiene que superar

la contradicción. Tal superación es posible porque el castigo, lejos de introducir la coacción en el reino de la libertad, es ya, por sí mismo, superación de una coacción que no se ha producido por él, y por eso es restitución de la libertad.

En efecto, la coacción que ejerce el castigo es una "segunda coacción", producida por una "primera", que es el delito. En éste hay una violencia contra el derecho. Luego el agravio, que parece ser propio del castigo entendido como violación de la libertad, es, al contrario, la ofensa ocurrida en el delito. La contradicción del castigo es, en verdad, la contradicción real del delito que la ofensa se la incorpora y disuelve. "La coacción tiene este carácter porque se destruye en su concepto. La exposición real, porque la coacción se supera por la coacción; por este motivo, no sólo está jurídica sino necesariamente condicionada, a saber: como segunda coacción, que es superación de una primera coacción." [55]

La "primera" es la del delito. Si ella violara sólo a la "cosa exterior" como tal, sería indiferente desde el punto de vista jurídico. Pero si la cosa es propiedad y forma parte de la real esfera de la libertad de una persona, en ella se violará la "existencia de la libertad", y ésta es el ser del derecho que, en el delito, se considera nulo. Y como la esencia del derecho es la de tener vigencia, es decir, la de no ser nulo, en la misma coacción del agravio estará su derecho. "El derecho abstracto es de coacción, porque el agravio contra el mismo es una presión a la existencia de mi libertad sobre la cosa externa; es la conservación de esta existencia frente a la presión misma, porque es como una acción externa y una violencia que la supera." [56]

En estas proposiciones es claro el lugar en que reside la contradicción y el modo de superarla: está en el agravio

[55] VIII, 132.
[56] VIII, 133.

acontecido, que el derecho registra, soporta y fija. El derecho repone, a partir de él, la libertad, en cuanto muestra en la "segunda coacción" que el castigo es nulo. "La violación acontecida del derecho, en cuanto derecho, es una existencia externa positiva, pero que en sí es nula. La manifestación de esta nulidad es la negación de aquella violación, que también llega a la existencia." [57]

Por eso, el sentido del castigo se puede entender sobre la base del *quia peccatum est*, pero, justamente, entendido como fundamento, esta fórmula refleja mal la esencia de la cosa. La venganza es en ella sólo externa o negativa; lo positivo reside en la libertad, en tanto ella es la sustancia del derecho y como libertad violada es sustancia del derecho de coacción. El derecho no es por sí coacción, sino a partir de la presión del agravio y en tanto sea en efecto *quia peccatum est*. "La superación del delito es, pues, reposición de la venganza, en cuanto ésta es, según su concepto, violación de la violación y, según la existencia, el delito tiene una extensión cualitativa y cuantitativamente determinada, por lo cual también su negación como existencia, tendrá una extensión semejante. Esta identidad, apoyada en el concepto, no es empero la igualdad con la específica propiedad de la violación, sino con la propiedad que es en sí, según el valor de la misma." [58]

Este hecho modifica el carácter de la venganza y la convierte en algo diferente. Su reposición propiamente dicha tendría que pagar lo mismo con lo mismo, lo que no tiene sentido para el hurto, el rapto o la violación del cuerpo, pues la ofensa llegaría a lo infinito. Lo que corresponde es otra cosa: el agravio es negación del derecho, el castigo es la negación de la negación del derecho. Naturalmente esto no puede significar que la negación sea "vengada" con la negación de ella misma, sino al contrario, que

[57] VIII, 135.
[58] VIII, 140.

la existencia afirmativa del derecho procede verdaderamente de ella. "En cuanto el delincuente es vengado, tiene la impresión de una determinación ajena, que no le pertenece; pero el castigo sólo es, como hemos visto, la manifestación del delito, es decir, la otra mitad que supone necesariamente la primera."[59] Por eso, la venganza no es en el castigo un desquite propiamente dicho: no sólo carece de la igualdad de la equivalencia con el delito, sino también del carácter de encono que haría de ella algo personal. Aquí no se venga la persona, "sino el concepto". El castigo es el automovimiento del derecho, entendido como la libertad existente; es el miembro opuesto de la dialéctica del espíritu objetivo, que corresponde necesariamente al agravio.

Quizá se podría explicar esto diciendo que al mismo delincuente se le hizo agravio con el castigo, por ser éste una violencia para él. El derecho se puede reponer, pero el delincuente sucumbe. Si se cumple la palabra de las Escrituras "la venganza es mía" y si lo Absoluto, es decir, Dios mismo, acepta la venganza bajo la forma del derecho, del concepto o del espíritu objetivo, ella será siempre aniquilación de la persona o de su libertad, por tanto un agravio para el delincuente, aunque ese agravio proceda de Dios. Pero en tales argumentaciones se vuelve a hallar de modo tácito el supuesto de que el castigo es un mal. Lo que no se puede entender entonces es siempre esto: ¿en qué medida el daño que se le hace al delincuente debe ser un bien para él?, supuesto que para lo objetivo del derecho sea un bien. Pero también si se prescinde de este falso supuesto, se admite todavía otra cosa, que desconoce la persona del delincuente. Se piensa que la causa *Sache* del derecho no es, en absoluto, la suya; se la opone a ambos, a él y al derecho, como si no tuviesen nada que ver entre sí. Pero la verdad es que el derecho es cosa de todos, y, por tanto, también del delincuente, pues su persona arraiga en la sustancia

[59] VIII, 143.

común tanto como la de todos los demás; aun cuando su voluntad subjetiva viole el derecho, también en él —a pesar de la voluntad que es en sí— ésta niega la violación, como cualquier otra voluntad ética; y finalmente, su propia libertad no tiene existencia en aquella voluntad subjetiva, sino en esta voluntad suya, que es en sí, y la cual, no obstante el sentir a veces subjetivo, quiere el castigo y lo exige como su derecho. "La violación que le ocurre al delincuente no sólo es justa en sí (por serlo es, al mismo tiempo, su voluntad en sí, la existencia de su libertad y su derecho) sino que es un derecho para el delincuente mismo; es decir, puesto en su voluntad existente y en su acción. Pues en ésta, entendida como una acción racional, reside el hecho de ser algo universal: mediante ella se expone una ley que él ha reconocido en la acción para sí y bajo la cual se debe subordinar, como bajo su derecho." [60]

Lo que se repone en el castigo no sólo es el derecho, sino también la voluntad en sí y la libertad del culpable. Justamente el poder que castiga lo trata como libre. No en cuanto atemoriza o amenaza —con lo cual el hombre "sería tratado como un perro"— ni tampoco cuando ejerce una ciega venganza, imponiendo igual castigo por igual delito, sino en cuanto en su persona respeta la libertad y permite que actúe según su esencia, es decir, según su derecho.

Este pensamiento de Hegel recuerda el de Fichte, que reconocía en el castigo la reposición en el delincuente del ciudadano del Estado. Las dos concepciones sólo coinciden en sus líneas metafísicas fundamentales; en sus consideraciones Fichte parte de la persona y Hegel de la "sustancia universal". Sin embargo, ambos pensamientos se unen en el principio de la restitución. Las ideas de Hegel son el interior desenvolvimiento de lo que Fichte había visto en el fenómeno: la desarrollada dialéctica del agravio en cuanto simultáneamente es la del derecho.

[60] VIII, 139.

Pero resta la siguiente cuestión: ¿qué garantiza la pura justicia de un poder castigador real? Siempre volverá a tener su representante en personas; pero éstas no son, en modo alguno, representantes puros de la voluntad que es en sí, o sea, del derecho. Aquí emerge una exigencia que va más allá del punto de partida del derecho y que concierne a lo íntimo de la persona, a su moralidad. Es "la exigencia de una justicia liberada de un interés y forma subjetivas, tanto como de la contingencia del poder; por tanto, no se trata de una justicia reguladora, sino castigadora. Aquí reside, en primer término, la exigencia de una voluntad que, como voluntad subjetiva y particular, quiera lo universal como tal".[61]

La moralidad es lo afirmativo, lo que surge de aquella negación de la negación del derecho. Es, en efecto, en cuanto existencia de la libertad llevada a lo íntimo de la subjetividad, el positivo cumplimiento y el resultado de aquella dialéctica, y al mismo tiempo se muestra —por ser más alta— como la verdad del derecho; es decir, como la superación de lo que en él había de formal y abstracto. "Para el derecho riguroso no interesa lo que ha sido mi principio o mi intención": sólo es importante la legalidad del hacer. A esta mera "legalidad" se le opone la moralidad. Su punto de partida está determinado por la cuestión "acerca de la autodeterminación y motor del querer, así como por la cuestión referida al propósito". Con esto, el problema de la acción misma pasa a otro "terreno de la libertad". "Cuando el hombre quiere ser estimado según su autodeterminación es, de acuerdo con esta relación, libre, cualesquiera sean las determinaciones externas. No se puede penetrar en esta íntima convicción del hombre; sobre ella no se puede ejercer poder alguno, y la voluntad moral es, por este motivo, inaccesible. El valor del hombre es estimado según acción ínti-

[61] VIII, 145.

ma, y el punto de partida moral es, de este modo, la libertad que es para sí." [62] Ahora bien, puesto que el ser-para-sí pertenece a la esencia de la libertad, sólo con él ésta alcanzará una realidad propiamente dicha. La moralidad es "el aspecto real del concepto de la libertad".

Según la concepción de Hegel, ella es también una especie de derecho, un derecho interior con leyes propias: "el derecho de la voluntad subjetiva", lo cual no significa que frente al derecho objetivo sea negativo. Es cierto que se configura una oposición y, a partir de ella, surge un proceso que conduce a su síntesis con el derecho objetivo, "de tal manera que lo que él conoce en su objeto como suyo, lo determina a ser su verdadero concepto: lo objetivo, en el sentido de su universalidad". Pero la compensación ya no reside en la subjetividad de lo moral, y la oposición no consiste en el contraste con otra libertad, sino que es la misma libertad que ahora muestra su verdadero rostro en otro plano.

El punto de partida de la moralidad no anula el de la legalidad; sólo exige más de la persona. Cuando el punto de partida la entiende como sujeto, surge su criterio, que está dado por "lo subjetivo de la voluntad", o, como se dice habitualmente, por la intención moral (*Gesinnung*). De esta manera, se mueve en un "material" adecuado al sentido de la libertad. "Sólo en el sujeto se puede realizar la libertad, pues él es el verdadero material de esta realización." [63]

Pero si el fin de la voluntad, que es el de realizar su propia esencia y coincidir con la Idea de la libertad, no puede alcanzarse en el reino de la subjetividad, la esfera de la moralidad seguiría estando caracterizada por el perenne "deber ser". El sujeto es finito; su voluntad está limitada por algún designio particular, y puesto que éste no

[62] VIII, 149.
[63] VIII, 150.

coincide con ella, será, él mismo, finito. Por otra parte, el designio también limita la esencia moral de la actividad. No todo lo que pertenece a la acción externa es actividad. La acción se ejerce sobre lo real; pero la persona no es culpable de todo lo que causa, sino sólo de lo que ha querido. "Únicamente puede serme atribuido lo que ha estado en mi propósito." [64] Desde el punto de vista moral, sólo es "actividad" lo producido con propósito.

Hegel distingue entre intención y propósito: éste es el "aspecto universal" de la voluntad, pues toda voluntad, hasta la más subjetiva, tiene la forma de lo universal y si éste pudiera ser realizado por ella, conduciría a consecuencias universales. La intención se refiere a fines privados "alcanzados por la vista", y consiste en la visión del fin último y común. Si éste reside en el "bienestar" del hombre, la intención tendrá la tendencia a ampliarlo, para que sea el "bienestar de todos los hombres". Ahora bien, si en el propósito también hay culpa, el valor de la actividad no residirá únicamente en la intención final, por grande que sea. En la relación teleológica del propósito "lo inmediato de la actividad, con su amplio contenido, se rebaja hasta ser un medio".[65]

Pero el fin no santifica los medios. La actividad que en sí misma es mala, no se hace buena por la buena intención. El sujeto, moralmente entendido, no es la serie de sus intenciones, menos aun de sus propósitos, sino que "el sujeto es la serie de sus actividades. Si éstas dan lugar a una serie de producciones desprovistas de valor, la subjetividad del querer estará igualmente desprovista de valor; si, al contrario, la serie de sus acciones es de naturaleza sustancial, también lo será la interior voluntad del individuo".[66]

[64] VIII, 157.
[65] VIII, 164.
[66] VIII, 166.

Si en estas proposiciones se sustituye el concepto, antes desarrollado, de la "actividad interior", al valor y al disvalor moral del sujeto se opondría, en principio, tanto el valor y disvalor de la mera intención como el del hacer externo. Lo que mide el valor no es ni el fin ni el resultado, sino un tercer elemento peculiar, que aunque se puede referir a aquellos dos, es, sin embargo, independiente de ellos. Existe una "naturaleza sustancial" moral de nuestros hechos, y de ella se trata. Suele ser fácil separar esta naturaleza del resultado de la acción. Pero el hecho de que Hegel la haya separado también de la "intención" —o, como se diría hoy, de los motivos— pertenece a su concepción filosófica más profunda. Con ello señaló el camino para una superación de la ética de los fines.

Se aclara mejor lo que significa lo "sustancial" de una actividad cuando no se acude a un análisis conceptual, sino a la monstruosidad de ciertos juicios históricos sobre grandes hombres, establecidos por la mezquindad de una moral insustancial. Existe una concepción "psicológica de la historia", en la que el entendimiento, por detrás de todos los hábitos externos, ve intenciones y móviles cotidianos, "y comprende todos los grandes hechos e individuos empequeñeciéndolos y desdorándolos". Cuando el entendimiento advierte que un gran hombre "ha producido en el mundo algo grande" y que por eso ha cosechado fama y honor, cree que el individuo, al obrar, sólo ha actuado por afán de fama y honor. No le atribuye su gran acción, lo sustancial, sino sólo lo exterior, lo que fue su consecuencia. Se convierte el resultado en el fin de la acción, y entonces ya no se puede ver su sentido. Con pérfido procedimiento, se juzga de acuerdo con lo que uno es y según los fines de que uno es capaz. "Tal reflexión se atiene a lo subjetivo de los grandes individuos, porque ella se mueve en ese plano, y con una vanidad propia de la reflexión, no advierte lo sustancial de esos individuos. Tal es la concepción de los

psicólogos ayudas de cámara, para quienes no hay héroes; no porque éstos no lo sean, sino porque ellos sólo son ayudas de cámara." [67]

Únicamente la actividad tiene valor o disvalor moral; entendida, claro está, como "actividad interior" y no como mero hacer o como complejo de motivos, ni tampoco como un simple querer que no alcanza su realización. Por detrás de esto se advierte el otro pensamiento, según el cual lo "sustancial" de la actividad reside en un universal, en una determinación superior que no proviene de la conciencia del individuo —por lo que no puede estar en sus intenciones— sino del espíritu que vive en él y que a través de él es espíritu objetivo actuante, cuyos grandes fines se realizan en el obrar del individuo, sin que éste los tenga ante los ojos, como fines propios.

"La conciencia moral y el bien": así titula Hegel el último capítulo de la "Moralidad". El bien no es el bienestar, en tanto éste reside en la intención del individuo, ni tampoco es un soñado ideal que está más allá de la realidad, sino que es la Idea realizada: "la Idea, entendida como unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular... la libertad realizada, el fin último y absoluto del mundo".[68] De este modo, el bien es "la esencia de la voluntad en su sustancialidad y universalidad"; pero eso no significa que ya esté realizada.

En el mejor de los casos, la voluntad subjetiva es únicamente el proceso de su realización. "El bien es la verdad de la voluntad particular; pero la voluntad sólo es porque se pone en él: no es buena por naturaleza, sino que llega a ser lo que es por su trabajo." [69] Pero, por otra parte, sin la voluntad subjetiva, el bien sólo es una abstracción; por

[67] VIII, 168.
[68] VIII, 171.
[69] VIII, 173.

tanto, en su realización sigue aplicado a ella. De esta manera, el bien se opone a la voluntad subjetiva —a pesar de ser su bien— como mandamiento, conocido por la conciencia moral como un deber ser que únicamente se puede realizar en el proceso de su devenir.

Puesto que el bien se manifiesta con la forma del mandamiento y del deber ser, en esta esfera de la moralidad todo el peso recae en el concepto de conciencia moral, que consiste en la "subjetividad, que es la universalidad reflejada en sí, la certeza abstracta de ella misma en sí; es lo que pone la particularidad, lo determinante y decisivo".[70]

De acuerdo con esta concepción, la conciencia moral no sólo es la instancia que prohibe o condena posteriormente la acción, sino la positiva certeza íntima de lo que en general es justo o injusto. Es el criterio axiológico de la conciencia ética. En ésta hay dos determinaciones: por una parte, la conciencia moral es subjetiva, y el sujeto la considera como propia; pero, por otra parte, es también un universal que exige ser algo sustancialmente objetivo, y el sujeto la toma en sus decisiones como tal. Estos dos momentos no se cumplen sin más en la conciencia moral del individuo. De aquí la "ambigüedad" de las apelaciones subjetivas a ella.

La única conciencia moral auténtica y éticamente valiosa es aquella en que ambos momentos coinciden. "La verdadera conciencia moral es la intención moral (*Gesinnung*) de querer lo que en y para sí es bueno; por eso, tiene firmes principios, y, por cierto, estas determinaciones y mandamientos son para ella por sí objetivos." [71] Semejante conciencia moral verdadera nunca podrá ser, por tanto, una mera conciencia privada de los individuos. Necesariamente tiene sus raíces en lo sustancial de la libertad, cuya necesidad tiene en sí misma: es, en el saber del individuo,

[70] VIII, 179.
[71] VIII, 180.

su expresión subjetiva. Cuando tal expresión no es pura, no es "conciencia moral verdadera", sino falsa.

Desde este punto de vista, la conciencia moral empírica es lábil; está en el riesgo de permitir que una convicción subjetiva llegue a tiranizar lo real. "La conciencia moral expone la absoluta autorización que posee la autoconciencia subjetiva: la de saber en sí y desde sí misma qué es el derecho y el mandamiento; la de no aceptar sino lo que ella conoce como el bien; y, al mismo tiempo, la de afirmar que lo que ella conoce y quiere de este modo es, en verdad, el derecho y el mandamiento." Tal autorización es en sí objetiva y no se puede atacar, ni los individuos jamás pueden discutirla. "Pero si la conciencia moral de un individuo determinado es conforme a esta Idea de la conciencia moral; si lo que ella tiene o considera como bueno es también realmente bueno, es algo que sólo se podrá conocer por el contenido de lo que deba ser este bien."

Lo que en sí sea el derecho y el mandamiento nunca "podrá ser la particular propiedad de un individuo". Por eso, la conciencia moral subjetiva se vuelve a someter al juicio, que se apoya en leyes y principios universales. Rigurosamente considerada, su propia apelación "a su Sí-mismo" sólo es la apelación a aquellos principios, pues al pensar en su Sí-mismo moral, piensa en que tiene sus raíces en ellos. La cuestión es la de saber hasta dónde tales principios están plasmados en su saber.

El conflicto de las convicciones siempre es, en verdad, el de la conciencia moral subjetiva con la verdadera. Tal cosa se expresa claramente por el puesto que el Estado ocupa dentro de las convicciones personales. "El Estado no puede reconocer la conciencia moral en su forma peculiar, es decir, como saber subjetivo. Así como en la ciencia la opinión subjetiva no puede ser válida, tampoco lo será la aseveración y la apelación a una opinión subjetiva." [72]

[72] VIII, 181.

Esta comparación con la ciencia ilumina con clara luz lo que Hegel llama "conciencia moral formal". En ella no reside el criterio que diferencia unívocamente entre la apariencia de lo objetivo, en la forma de la autocerteza, y el sentido de lo objetivo, que es en sí. Falta la identidad de lo subjetivo con lo objetivo; pero ella "está allí", en el grado más alto, en el de la "eticidad", que ya no pertenece a la voluntad subjetiva. "La ambigüedad de la conciencia moral reside en el hecho de que ella se da por supuesta en la significación de aquella identidad entre el saber subjetivo y la voluntad con el bien verdadero, y así es afirmada y reconocida como algo sagrado. Como reflexión sólo subjetiva de la autoconciencia en sí, pretende, sin embargo, tener el privilegio que le corresponde a aquella identidad misma, en virtud de su contenido válido en y para sí." [73]

De esta ambigüedad brotan una serie de errores del juicio moral, pues aquí el pensamiento palpa la raíz de lo "malo". Si el mal sólo fuese una ofensa a la conciencia moral subjetiva seguiría siendo, en principio, inofensivo, y la conciencia moral podría corregirlo, tal como la voluntad ingenua e infantil puede ser puesta en buen camino por la madura y consciente. Pero, por naturaleza, el mal penetra en la subjetividad del sentir ético mismo, es decir, en la conciencia moral formal y la falsea en sí misma. Tal circunstancia está favorecida por la mencionada labilidad. "La autoconciencia, por la vanidad de todas las determinaciones de otro modo válidas, y en la pura interioridad de la voluntad, es también la posibilidad de ser lo en y para sí universal; entendida como arbitrio, es capaz de poner la propia particularidad por encima de lo universal y realizarla al obrar: es decir, tiene la posibilidad de ser mala." [74]

Esta referencia al concepto de la conciencia moral es originalísima y muy apartada de otras interpretaciones. "La

[73] VIII, 182.
[74] VIII, 184.

conciencia moral, entendida como subjetividad formal sin más, consiste en estar a punto de transformarse en el mal." Si no fuese así, se entendería por "mala conciencia moral" algo por completo diferente: aquí es una voz que, en el hombre, armoniza con lo bueno. Según Hegel, es la falsa arrogancia de la conciencia moral subjetiva; es decir, es la raíz del mal que está en la conciencia moral misma y que precisamente se caracteriza en el hombre por ser, al mismo tiempo, la raíz del bien. De acuerdo con esta concepción, la conciencia moral —siempre subjetivamente entendida— está muy lejos de ser infalible indicador de lo bueno y lo malo, ya que por su parte tiene la libertad de ser buena o mala. Y cuando es mala, está trocado su signo indicador: muestra lo malo como bueno, y viceversa. "El origen del mal reside, en general, en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad, en su necesidad de desprenderse de la naturalidad de la voluntad y de ser, frente a ella, interior."

Es conocidísima la concepción según la cual la capacidad o "libertad" para el bien lo es también para el mal, y al revés, es decir, que el hombre sólo es bueno "en cuanto puede ser malo".[75] Este hecho encuentra su fundamento en Hegel mediante la identidad de la raíz del bien y el mal, indicada por la voluntad o la conciencia moral, pues ésta sólo es la conciencia del valor de la voluntad. Sin embargo, la "Idea de la conciencia moral" y de la voluntad pura están más allá de tal alternativa. Pero la voluntad natural y la conciencia moral formal la implican, porque, en cuanto subjetivas, la oposición a su propia naturaleza objetiva les es implícita. "La voluntad natural tiene en sí la contradicción de diferenciarse de sí misma, es decir, de ser interior a sí misma y para-sí-misma." [76]

El origen del mal es la ceguera de la conciencia moral:

[75] VIII, 186.
[76] VIII, 187.

por eso reside en nosotros y es "nuestro" mal. Pero si se pensara que la ceguera tan sólo consiste en un simple no saber de lo bueno o que no está en nosotros, habría que objetar esta tesis con el principio de Aristóteles, según el cual el malvado, justamente por serlo, no sabe qué debe hacer y qué debe evitar, aunque estaba a su alcance saberlo. "La ignorancia de la elección del bien y del mal no hace que una acción sea forzosa (carente de responsabilidad), sino sólo hace que sea mala." [77]

Las consecuencias de este pensamiento se exhiben en una serie de males típicos. Todos muestran el carácter de una conciencia moral cegada, de tal modo que, como es natural, siempre está presente un oculto saber del falso juego, encubierto por intereses subjetivos. Dentro de esta serie, Hegel considera los siguiente puntos: el "obrar con mala conciencia moral" —que es insuficiencia moral—; la "hipocresía", que engaña al juicio ético de los demás; el probabilismo, que encuentra razones aparentes para una acción dudosa y que concluye en el engaño de sí mismo; la moral propia del principio según el cual "el fin santifica los medios" y la presunción de la conciencia subjetiva. Finalmente, Hegel estima que la "ironía" es la "forma suprema, en la que esta subjetividad se concibe y expresa plenamente".[78]

Piensa en la idea romántica de la ironía, especialmente en la de Federico Schlegel. En él advierte con mucha claridad lo funesto de un *ethos* en absoluto consciente pero que, sin embargo, no habla a su conciencia. Es cierto que Hegel no alude a que eso sea un reflejo de él mismo, sino que piensa en la presunción de un sujeto que, como señor, cree estar por encima del bien y del mal y ser el "amo de la ley y de las cosas". Tal *ethos* juega a su antojo con la ley, y en ese juego se "disfruta" a sí mismo. Es una forma de la subjetividad separada de la sustancia y que

[77] VIII, 190.
[78] VIII, 200.

aparenta ser la sustancia misma. "Semejante forma no sólo es la vacuidad de todo contenido ético del derecho, de los deberes y de las leyes —es decir, el mal, y por cierto un mal en sí universalísimo— sino que se añade también la forma, la vanidad subjetiva de saberse a sí mismo con esta vacuidad de todo contenido, y de conocerse, en este saber, como lo Absoluto." [79]

No hemos de decidir hasta dónde Hegel ha tenido razón —desde el punto de vista histórico— con tan dura crítica. En otro lugar ya hemos señalado que en la ironía romántica hay un noble núcleo de otro tipo.[80] Pero es indiscutible el grave riesgo de la consecuencia que aquí se ha mostrado. Y el colmo de la ironía, en el sentido de este peligro, es que ella significa, en efecto, la tergiversación de la conciencia moral formal y su más extrema oposición a la conciencia moral verdadera.

4. Filosofía del Estado y de la eticidad

La moralidad, entendida como pura forma interior de la intención moral *(Gesinnung)* y como antítesis de la subjetividad con lo objetivo del derecho formal, no es la eticidad propiamente dicha, que consiste en la síntesis de ambos. Por eso, es una forma más fundamental del espíritu objetivo.

En la medida en que la filosofía de Hegel es una concepción práctico-actual de la vida, es también máxima y rectora de ella. Su principio práctico se puede expresar en el hecho de que el hombre es, en su sustancia, más que individuo; es portador de algo más grande y elevado, que tiene su forma peculiar en la comunidad; por tanto, en la circunstancia de que la verdadera eticidad sólo existe en la forma de la cosa pública. Hegel se muestra así, como el consciente continua-

[79] VIII, 203.

[80] Cfr. el tomo I de esta obra, págs. 203 y s.

dor del pensamiento antiguo del hombre, que era entendido como "animal político", y del Estado, que se concebía como el propio terreno de toda eticidad, inclusive de la personal.

Ya la dialéctica del derecho penal conducía inevitablemente a este punto, pues el derecho de castigar depende de una condición interna que ha de ser cumplida para que el castigo no sea injusto; depende de la realidad de una voluntad "que, como voluntad subjetiva y particular, quiera lo universal como tal". La dialéctica de la moralidad, en virtud de ser la del *ethos* subjetivo, sólo ha mostrado que entre sus formas ninguna satisface semejante exigencia, pues hasta la más alta de ellas, la conciencia moral, se ha mostrado como lábil, es decir, como el origen del bien, pero también del mal en el hombre. Por ser meramente subjetiva, es la posibilidad de ambos: el hombre interior está aquí en el filo de la navaja; es la contradicción, en él existente, del derecho y de su tergiversación.

El criterio del bien y de la conciencia moral no se halla en su concepto formal. Necesita aún el principio que tiene que existir en la "universalidad y objetividad de sus determinaciones". "Ambos, elevados a la jerarquía de la totalidad, llegan a ser la indeterminación que debe ser determinada." Pero mientras esa totalidad no se pueda reunir en una nueva forma, superior a la de su identidad, no se podrá ir más allá del deber ser. "La integración de ambas totalidades relativas en la absoluta identidad, se produce, empero, tan pronto como ésta identifica a la subjetividad de la pura certeza de sí misma, que por sí flota en la vanidad, con la universalidad abstracta de lo bueno. La eticidad es la concreta identidad entre lo bueno y la voluntad subjetiva, es decir, la verdad de los mismos." [81]

El derecho y la moralidad, considerados en sí mismos, sólo son el "bien que debe ser" y la "subjetividad que debe ser buena". Ambos carecen de realidad; ambos son un no-ser:

[81] VIII, 207.

por eso, Hegel los llama "abstractos". Pero los dos tienen "en sí mismos a su contrario"; esto es, lo tienen en su propia ley. Los contrarios entran en su ley cuando se degradan a ser lo que en verdad son: "momentos del concepto, en el cual revelan su unidad y conservan por eso su realidad, es decir, porque sus momentos son puestos como Idea; ese concepto elabora sus determinaciones para la realidad y, al mismo tiempo, es en su identidad su esencia entitativa".[82]

De esta suerte, en el dominio de lo ético, el eterno deber ser no asciende a lo infinito, no aleja inmensamente de lo real, sino que, al contrario, la realidad se justifica en el deber ser y se muestra como lo que es racional, pues únicamente puede tener vigencia en el mundo lo que es tal.

Este tránsito, para el que Hegel se apoya en el principio dialéctico de la *Lógica*, expresa lo que la eticidad es. "La unidad del bien subjetivo y objetivo; el bien que es en y para sí, es la eticidad." [83] El derecho y la moral no pueden existir para-sí, sino que "han de tener como portador y fundamento a lo ético". No basta que exista objetivamente la exigencia del derecho, ni tampoco que subjetivamente esté presente la intención moral *(Gesinnung)* justa. "De este modo, ambos momentos carecen, por sí mismos, de toda realidad." El derecho objetivo tiene que ser, también en la intención moral, real, es decir, concretamente actuante, y la intención moral tiene que ser la expresión real del derecho objetivo. O, como Hegel resume esto brevemente: "Lo ético es intención moral subjetiva, pero del derecho que es en sí." Y puesto que el hombre, con su intención moral subjetivamente lábil, sólo puede tener esta realización en lo objetivo —porque lo sustancialmente real de un universal se crea su forma en él—, la forma externa de la eticidad es la suprain-dividual del Estado.

Todo ser espiritual es libertad. La eticidad, como espíritu

[82] VIII, 208.
[83] VIII, 209.

objetivo, es la realización de la libertad en su forma peculiar, es decir, en la de su estructura objetiva y concreta que se da a sí misma su configuración en el sujeto y, al mismo tiempo, más allá y por encima de él. Es "la Idea de la libertad, entendida como el bien viviente que tiene su saber y querer en la autoconciencia y su realidad en el obrar, así como éste tiene su fundamento en y para sí y el fin que lo mueve, en el ser ético; la eticidad es el concepto de la libertad que ha llegado a ser presente en el mundo y a tener la naturaleza de la autoconciencia".[84]

Pero no por eso se borra la diferencia entre los momentos. Tal unidad es saber, y de este modo es también el saber del saber; sin embargo, es un saber que no se detiene en la vacía conciencia del deber ser. Es un saber del ser de lo real, cuya realización depende ciertamente de la actividad, pero no necesita esperar que ésta sea la del sujeto particular, sino que el individuo, al configurar la intención moral y la actividad individual, se ha engendrado en la integridad de su obrar, y sin cesar se sigue engendrando en él. Pues "lo objetivamente ético no es el bien abstracto —el que tan sólo debe ser—, sino que es la concreta sustancia de la subjetividad, entendida como forma infinita".

Por la teoría del espíritu objetivo sabemos qué se piensa por sustancia. Es lo universal y, al mismo tiempo, real; es lo que en el espíritu subjetivo está en proceso "real", realizándose, mediante él, en una actividad considerada teleológica; por tanto, la sustancia jamás es un mero deber ser. Como totalidad, es al mismo tiempo un resultado que es anterior a sí mismo y a su proceso; por eso, se delata como poder real en todo lo particular y subjetivo.

Pero, por el contenido, la sustancia sólo puede ser aprehendida como el conjunto de "las leyes e instituciones que son en y para sí". Además, éstas no son entendidas en su contingencia empírico-histórica, sino según su espíritu o "sus-

[84] VIII, 210.

tancia", es decir, según que en ellas esté la "razón". "El hecho de que lo ético sea el sistema de estas determinaciones de la Idea, constituye su racionalidad. De este modo, lo ético es la libertad o la voluntad que es en y para sí; entendida como lo objetivo, como el círculo de la necesidad, cuyos momentos son los poderes éticos que gobiernan la vida de los individuos y que en éstos tienen, como accidentes de ella, su representación, su forma fenoménica y su realidad." [85]

Aquí se muestra la estructura del espíritu objetivo: es lo sustancialmente en sí, lo común a todos, cuya relación con nosotros, es decir, con los individuos, exhibe sus dos aspectos esenciales: por un lado, somos sus meros "accidentes"; pero, por otra parte, somos lo real —aquello en que únicamente lo real mismo es real—, porque, en nosotros, el espíritu objetivo tiene su ser-para-sí. De este modo, sólo somos reales en cuanto estamos incluidos en el "círculo de la necesidad"; pero ésta únicamente se realiza al aparecer en nuestra libertad y al saberse, en nosotros, a sí misma. La expresión hegeliana: "que es en y para sí", siempre ha sido leída con descuido, pues su uso lingüístico le ha quitado el contenido especulativo. Pero, para el mismo Hegel ella abarcaba la totalidad de esta doble relación; pues lo en-sí de aquel sistema y de aquella sustancia es el ser suprapersonal de los "poderes éticos", y nosotros somos el para-sí, puesto que la conciencia y la libertad son nuestras.

Esta doble relación se refleja claramente en la conciencia de los pueblos, que conoce la "ley no escrita", de la cual —como decía Sófocles— nadie puede decir de dónde viene. Están allí, y constituyen en nosotros un poder real: son lo sustancial. "Pero éste no deja de tener una conciencia, aunque sólo le corresponda el puesto de ser un momento." La eticidad se cierne sobre los pueblos como una "justicia eterna" que toma su contenido de los dioses; pero, frente a los vanos impulsos de los individuos, sigue siendo un fluctuante

[85] VIII, 211.

juego. En este modo sagrado de representársela se la conoce como "la esencia universal de los individuos, que con relación a ella se comportan como un accidente".

Por tanto, la eticidad es "la autoconciencia real de la sustancia", que al mismo tiempo se sabe y es objeto de este saber. "Las leyes y poderes de la sustancia" logran su autonomía suprema cuando son objeto del saber; alcanzan "una autoridad y poder absoluto e infinitamente más fuerte que la naturaleza". Pues ésta oculta la razón con la forma de la contingencia. "Por otra parte, las leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas se testimonia el espíritu, como en su propia esencia, en la cual el sujeto tiene el sentimiento de sí y vive en él como en su elemento diferente de sí; he aquí una relación que inmediatamente es aun más idéntica que la misma fe y creencia." [86]

Por aquí Hegel entra en un viejo punto en litigio, y lo decide. La relación del sujeto con las leyes éticas es, en efecto, homogénea. Para el sujeto, las leyes tienen autoridad y, sin embargo, son lo más propio de él; son objetivas y, no obstante, subjetivas; ejercen un poder externo y, a pesar de eso, son muy íntimas. Tales leyes han sido estudiadas, desde el punto de vista filosófico, como exigencias dirigidas a los hombres o como expresión de su razón misma. Y ninguna de estas dos posiciones puede ser aceptada; de otro modo se caería en un rígido dogmatismo o bien se desembocaría en el relativismo.

Según Hegel, las leyes éticas son ambas cosas a la vez, y la contradicción se resuelve con el concepto de la "sustancia ética" que, por cierto, es sustancia del hombre, pero no él mismo; se atestigua en su sentido ético, pero no se agota con ser este testimonio y tampoco procede de él. Aunque el "sentimiento de sí" sea lo que en el hombre da cuenta de este testimonio, es, sin embargo, un "elemento diferente" del hombre, en el cual éste vive, por cierto, pero no lo crea.

[86] VIII, 212.

También ahora se decide la cuestión que había quedado indecisa en la "moralidad". La "conciencia moral formal", que podía ser buena o mala, se convierte en la "conciencia moral verdadera", en el testimonio no engañoso del bien y del mal, cuando hunde sus raíces en la sustancia ética. Ese testimonio, al que el espíritu da cuenta de las leyes como de su propia esencia, es la conciencia moral verdadera, pues, en el sujeto, es la manifestación de la sustancia.

El reverso de esta relación es el mandamiento, es decir, la pareja objetiva de la conciencia moral, lo que para la voluntad del sujeto es "obligatorio". El mandamiento no es otra cosa que la obligación de la ley ética y, por eso, lo que en ella tiene carácter de obligatoriedad. A la voluntad subjetiva se le presenta como un momento señalado por la carencia de libertad, como una "limitación". Para la voluntad ética es lo contrario: es el regreso a su raíz sustancial, su "liberación" de los "impulsos naturales" y de la contingencia de la "subjetividad indeterminada". "En el mandamiento, el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial." [87] Únicamente sobre la base del mandamiento llega a la "virtud", que es "lo ético en cuanto se refleja en el carácter individual como tal y determinado por la naturaleza".

Por cierto, Hegel limita el sentido del término "virtud". Sólo tiene su puesto "en relaciones y colisiones extraordinarias"; por ejemplo, en la época heroica de los pueblos, es decir, "en la condición no cultivada de la sociedad y de la cosa pública", en la cual aparece como una "naturaleza peculiar y genial del individuo". La genialidad sustituye aquí la falta de objetividad. En la madurez de la conciencia ética, en lugar de la "virtuosidad ética" surge la "firmeza del carácter", el aplomo de un *habitus* acorde y cadencioso que, como "costumbre" universal es, en el hombre, la imagen o manifestación de la sustancia.

La ley se manifiesta en la vida cuando lo real se identifica

[87] VIII, 214.

con ella, lo cual no ocurre si el individuo acierta con lo justo en su actividad particular, sino cuando, en la comunidad humana, se elabora una trama tal que recorre, al modo como el alma omnipresente atraviesa su cuerpo, todo querer y obrar individual. "En la simple identidad con la realidad de los individuos, lo ético se manifiesta como el modo universal del obrar de los mismos —es decir, como costumbre—; el hábito de lo ético se muestra como una segunda naturaleza que se pone en lugar de la primera voluntad, meramente natural, y es el alma penetrante o la significación y la realidad de su existencia, es decir, el espíritu viviente como un mundo, cuya sustancia sólo es en tanto espíritu." [88]

El espíritu objetivo constituye un mundo para-sí y, por cierto, real. El individuo es su hijo espiritual, lo que ha nacido de él, y aunque no haya sido voluntariamente procreado, está, sin embargo, cobijado por él. Es el alma y la segunda naturaleza de la existencia singular. Esta proposición puede también invertirse: la existencia del espíritu objetivo en el hombre es su segunda naturaleza; pero en esta existencia está nutrido por lo universal de la sustancia. En ese sentido se debe entender la palabra "hábito", de otro modo tan ambigua: sólo significa firmeza en la actitud e incorporación del sujeto en la sustancia.

Pero, al mismo tiempo, aquí está la razón por la cual sólo existe la eticidad en la cosa pública. La sustancia es lo común, y el mundo en que se manifiesta es la comunidad. La "realidad ética" es, necesariamente, el mundo común y organizado de la libertad. Se realiza el derecho de los individuos a su determinación subjetiva de la libertad, porque pertenecen a la realidad ética." [89]

De este modo, la Idea de la eticidad coincide con la del Estado, lo que no significa un partidismo por la ética universal con el respectivo desmedro del valor del individuo.

[88] VIII, 217.
[89] VIII, 219.

Eso sería una tesis por completo diferente, es decir, una tesis metafísico-especulativa, que no concierne a la esencia del hombre, sino a la de la sustancia del espíritu objetivo. Si se pregunta ¿"qué es el Estado"?, la respuesta de Hegel no será ninguna de las comunes definiciones del derecho político, pues todas tienen la desventaja de ser nominalistas o propias de alguna forma determinada del Estado. En lugar de eso, responde: "El Estado es la sustancia ética autoconsciente", o "es la realidad de la libertad concreta".[90]

Contesta, pues, con la misma esencia sustancial que, en general, es lo real y común de todo ser espiritual: con el "espíritu universal". Todas las cuestiones de la filosofía práctica, por diseminadas que puedan estar sus indicaciones, conducen a esta misma esencia, y en ella encuentran fundamento y respuesta. Derecho, voluntad, conciencia moral, ley, eticidad, cosa pública: todas son configuraciones que surgen del mismo fundamento. Su concreta unidad orgánica constituye una forma éticamente real de gran estilo: el Estado.

En este sentido se debe entender la proposición, según la cual, la "realidad ética" es el cumplimiento del derecho subjetivo de la autodeterminación del individuo. En esta realidad ética consiste, precisamente, el Estado. La libertad no es el arbitrio: es el querer y el hacer que se sabe, propio de lo sustancialmente necesario. Las leyes del Estado constituyen las libertades del individuo. "De hecho, toda ley verdadera es una libertad, pues contiene la determinación racional del espíritu objetivo, y de este modo, un contenido de la libertad."[91]

La realidad ética del Estado es el terreno real sobre el que crecen los individuos; es la que, en sentido propiamente moral, los produce. Ocurre ahora lo mismo que acontece, dentro de la vida del género, en la existencia natural de los individuos: aparentemente son lo real; pero, en verdad, en

[90] VII, 403 y VIII, 321.
[91] VII, 407.

ellos se realiza la grande y unitaria vida genérica. Sólo falta el ser-para-sí de la sustancia universal. En la esfera del espíritu, corresponde al sujeto; por eso cae en el individuo un reflejo de la Idea, que es su libertad en el querer autónomo del derecho objetivo.

Luego, es utópico querer aislar al hombre del Estado, pretender educarlo de otro modo que no sea en y para él. El intento de Rousseau por "enajenar al hombre de las leyes universales", ha sido un vano esfuerzo. La "vida universal del presente" es más fuerte que la obstinación de un pedagogo divorciado de la realidad. "Aunque la formación de la juventud tenga que hacerse en la soledad, no por ello debe creerse que la fragancia del mundo espiritual dejaría de infiltrarse a través de tal soledad y que el poder del espíritu universal sea demasiado débil para apoderarse de esta lejana parte." Contra tal creencia Hegel opone las palabras de aquel sabio pitagórico que, al ser interrogado por un padre sobre la buena educación que habría de dar a su hijo, desde el punto de vista ético, le contestó: "Haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes." Al hombre no lo educa el hombre, sino el espíritu objetivo.

La particular realización de este pensamiento fundamental sigue el desarrollo característico de Hegel. En primer lugar, existe un "espíritu inmediato o ético-natural", es decir, la familia.[92] Su fundamento, el matrimonio, no es una mera relación sexual ni tampoco un simple contrato civil, sino "unidad espiritual". Su autoconciencia está en el amor; pero no en cuanto "amor tornadizo y meramente subjetivo", sino como "amor justo y ético". La familia, jurídicamente, es persona, y en cuanto tal tiene "realidad externa en una propiedad".[93] Ésta se hereda, pero no es la familia la que continúa viviendo en ella, sino la estirpe, es decir, algo "abstracto

[92] VIII, 221.
[93] VIII, 233.

que en las generaciones cada vez se aleja más y se desrealiza".[94] La vida de la familia es necesariamente transitoria, no sólo por la muerte de los padres, sino también según su determinación, es decir, por el crecimiento de los niños, que llegan a ser personas independientes. En la educación cumplen este destino suyo; y por eso, justamente, la disolución es su propia obra, su tránsito a la sociedad civil.

Ésta no es aún el Estado, por más que no pueda existir sin él. Tiene un doble principio: por una parte, la "persona concreta" y la "forma de la universalidad", por la otra.[95] "Cuando el Estado es representado como una unidad de diferentes personas, es decir, como una unidad que sólo es comunidad, lo que se ha pensado así es la determinación de la sociedad civil." El todo no es aquí el fin propio: cada persona singular es el fin de sí misma; sus necesidades son determinantes y los demás son sus medios. También la "comunidad" es, desde esta perspectiva, un medio. Cierto que en ella cada uno piensa también en el bienestar de los demás, en el bienestar general; pero su reflexión no va, por lo común, más allá de éste.

Y lo que el hombre es, lo es también su comunidad, puesto que ésta consiste en ser un órgano servidor, un sistema teleológico, un *modus vivendi*. "El fin independiente de su realización, condicionado por la universalidad, fundamenta un sistema de multilateral dependencia", en la que el derecho y el bienestar de los individuos se entrelazan con el todo. "Este sistema puede considerarse, en primer lugar, como el Estado externo —es decir, como el Estado de la necesidad y del entendimiento—"[96] que es el sucedáneo del Estado verdadero, por mucho que exteriormente se le parezca. "Es el sistema de la eticidad disgregado en sus elementos." Y puesto que ni los individuos ni la totalidad realizan aquí su

[94] VIII, 244.
[95] VIII, 246.
[96] VIII, 247.

esencia, será el campo de la "particularidad" y de la "totalidad relativa".[97]

La particularidad y la universalidad se separan y se condicionan mutuamente. "Una parece hacer justamente lo contrario de la otra; por eso supone que sólo puede ser cuando la tiene a raya; sin embargo, cada una tiene su condición en la otra." La finalidad del individuo y la de la cosa pública son intercambiables: "al fomentar mi fin, favorezco lo universal y éste fomenta, a su vez, mi fin".

Los ciudadanos de tal Estado son y siguen siendo personas privadas. Su interés por lo general constituye la mediación de sus fines privados a través de lo universal; pero, para eso, tienen que hacerse a sí mismos "anillos de la cadena de este nexo". Por encima de sus intereses y mediante esa conexión impera ya, sin ser conocido, el "interés de la Idea" que, en el proceso, se muestra como la tendencia a "configurar" la subjetividad del individuo a través de la Idea o, por lo menos, "a elevarlo hasta la libertad formal y la formal universalidad del saber y el querer".[98] Pero la formación culta se hace aquí por un ciego "arbitrio de las necesidades mismas", sin saber que con sus manos está modelando la Idea. De este modo, domina una necesidad sin libertad.

Los temas de la sociedad civil se desarrollan en tres momentos: en el "sistema de las necesidades", en los deberes jurídicos y en la "previsión" de lo contingente (policía y corporación). El primero de estos dominios corresponde al trabajo y a su diferenciación; con él coincide la formación de la condición social. Los deberes jurídicos comienzan por la legislación. En todo pueblo, y en cada época, existe el "llamado" a legislar, pues la ley vigente ha de ser revelada y conocida. Ante la ley, el delito es una acción ilegal: es la "violación de la cosa común". De esta manera, la acción se considera desde el punto de vista de su peligrosidad para

[97] VIII, 248.
[98] VIII, 251.

la sociedad, "con lo cual, por una parte, la magnitud del delito se fortalece; pero, por la otra, el poder de la sociedad —poder que ha llegado a asegurarse a sí mismo— rebaja la importancia externa de la vulneración y produce así una gran clemencia en el castigo de la misma".[99] Con el crecimiento del orden, de la seguridad y de la cultura, disminuye la dureza del código penal.

Todas las tendencias e instituciones fluyen hacia la verdad de la sociedad civil y, de este modo, se encaminan, sin embargo, a su superación: al Estado. "El Estado es la realidad de la Idea ética; es el espíritu ético, entendido como la voluntad susceptible de ser revelada, es decir, como sustancial y clara para sí misma, como la voluntad que se piensa y sabe y produce lo que sabe en la medida en que lo sabe."[100]

De este modo, el Estado se diferencia verdaderamente de toda especie de comunidad o vínculo que sólo esté al servicio de fines individuales. Cierto que es propio de su esencia hacer valer los intereses del individuo y que sólo puede existir en cuanto los hace valer. "En el Estado, todo contribuye a la unidad de la universalidad con la particularidad" [101]; pero su esencia no se agota con esto; es el fin de sí mismo. En cuanto organismo superior, tiene su propio ser, el cual conduce su vida más allá de la de los individuos. El Estado es espíritu objetivo viviente, y su realidad es la del mismo espíritu de los individuos. Por eso, el Estado no es algo dependiente que esté al lado de la familia y la sociedad, sino lo primario y fundamental, sobre el que ambas reposan.

Para el individuo no es "cosa arbitraria ser miembro del Estado", antes bien es algo necesario. El Estado no es corporación, sino "unidad sustancial", por ser "la realidad de la voluntad sustancial". La voluntad del individuo no tiene otro modo de ser sustancial, sino en cuanto es voluntad de ser

[99] VIII, 283.
[100] VIII, 312.
[101] VIII, 325.

Estado. Y aunque éste sirva a su propio interés, no es, sin embargo, por sí mismo, servidor de él. "Pero tiene una relación por completo diferente con el individuo: al ser espíritu objetivo, este mismo tiene objetividad, verdad y eticidad, porque es un miembro del Estado." [102]

Aquí se justifica el principio según el cual sólo en el Estado hay verdadera eticidad y auténtica educación para ella. Existe una suprema virtud del individuo que, con su contenido, tiene raíces en el ser del Estado: Hegel la denomina "política" y la define como "el querer del fin que es en y para sí". Tal querer es la "voluntad sustancial", que quiere el fin sustancialmente último. Al querer semejante fin, el individuo hace estallar los límites de su finitud y colabora en la realización de la Idea. Subjetivamente considerado, reside aquí su "derecho supremo" y su "más alto mandamiento"; pero, desde un punto de vista objetivo, sólo es la manifestación en el individuo de la sustancia universal, es decir: "lo divino", que en él "se sabe y quiere", es la realidad del "espíritu del pueblo".

Rousseau tuvo el mérito de haber conocido el carácter de la voluntad del Estado; pero sólo la concibió "como lo colectivo", producido desde la voluntad individual, que es consciente. "Así, la asociación de los individuos en el Estado se convierte en un pacto, cuyo fundamento está en su arbitrio, su opinión y su expreso y voluntario consentimiento." [103] Por eso, no pudo ir más allá de un Estado entendido como compromiso de intereses, por lo cual desconoció lo sustancial. La voluntad de todos no es la voluntad universal; no es el libre abandono del individuo a lo en sí valioso y supremo, es decir a lo universalmente espiritual. Sobre todo, es falsa aquella *Restauración de la ciencia del Estado* *,

[102] VIII, 313.
[103] VIII, 314.
* Título de una obra de Carlos Ludovico de Haller, criticada por Hegel en su *Filosofía del Derecho. (N. del T.)*

que fundamentaba la antigua concepción de la autoridad del poder estatal basada en la voluntad de Dios, pero que en verdad restauraba con ella el arbitrio de los poderes empíricos, sustituyendo la "virtud política" por la superstición de la autoridad y, de este modo, el Estado, cuyo punto de partida es un "racional en sí mismo", se convierte en la justificación de lo irracional.

Frente a semejante teoría, Hegel opone la Idea del Estado concebido como organismo ético primario, que tiene su propia ley en sí mismo, pero su saber de sí en nosotros. Jamás se conocerá su esencia partiendo de la autoconciencia individual o de la libertad del individuo: sino que se la entenderá desde la esencia de la autoconciencia y de la libertad en general. "Pues, sépalo o no el hombre, la esencia se realiza como un poder autónomo, en el que los individuos singulares sólo son momentos; el Estado es la marcha de Dios en el mundo y su fundamento es el poder de la razón que se realiza como voluntad." [104]

Si desde el punto de vista del individualismo más o menos crítico, se atiende al Estado empírico, no será fácil ver en las puras actualidades e instituciones "la marcha de Dios en el mundo". No porque el Estado existente no lo sea, sino "porque es más fácil hallar los defectos que concebir lo afirmativo". Por eso, se cae en el error "de olvidar, por la consideración de los aspectos singulares, el interior organismo viviente del Estado mismo". Así como el hombre más feo, el lisiado o el criminal, no por eso dejan de ser hombres, así también el Estado más imperfecto es todavía un Estado. No obstante el defecto, se conserva lo afirmativo: "la vida". No corresponde a la esencia del Estado real ser perfecto, tal como la esencia de un Estado perfecto no es la de ser real. Sin embargo, lo racional es en él lo real propiamente dicho. "El Estado no es en modo alguno una obra de arte: está en el mundo, es decir, en la esfera de lo arbitrario, del acaso

[104] VIII, 320.

y del error, y los modales vulgares lo pueden desfigurar en muchos aspectos." Pero cualquier desfiguración siempre es declinación de una forma fundamental, de la Idea del Estado.

Hegel desarrolla esta concepción según tres aspectos: 1º) desde dentro, como "organismo que se refiere a sí mismo"; 2º) en la relación de los Estados entre sí, y 3º) según su género, entendido como el "espíritu que se realiza en el proceso de la historia universal". El último punto pertenece a la "filosofía de la historia". Los dos primeros constituyen el objeto del "derecho político interno" y del "derecho político exterior", respectivamente.

El derecho político interno ha de ocuparse de la constitución. Si el Estado es la "realidad de la libertad concreta", en él se tendrá que pasar por alto el desarrollo de todos los intereses particulares, pues "a través de sí mismo tiene que pasar al interés de la parte universal". En el Estado antiguo, la particularidad "no está todavía desprendida y libre"; por eso, lo particular no retorna, por propia iniciativa, a lo universal. Desde este punto de vista, el principio de los Estados modernos es diferente: "Tienen esta inmensa fuerza y profundidad; la de permitir que el principio de la subjetividad se complete con los extremos independientes de la particularidad personal, y al mismo tiempo de volverlo a conducir a la unidad sustancial, para conservarla así en él." [105] Por eso, el "Estado moderno" es el Estado propiamente dicho. El interés del individuo no es un fin a que el Estado sirva; el individuo, en cambio, está entretejido con los intereses del Estado —y, por cierto, en su íntegra individualidad— de modo que él mismo "se tiene que concentrar en el Estado" y toda particularidad, al buscar lo suyo, sirve al Estado y retorna a la sustancia universal.

La posición del derecho y del bienestar privados están determinados, pues, por el derecho político. El Estado es,

[105] VIII, 322.

también aquí, lo primario, no sólo por ser un "poder superior", sino también porque es el "fin inmanente", lo cual —dicho en el lenguaje de Hegel— significa que el fin no está puesto en el dominio del interés privado, aunque lo determina desde dentro, desde la sustancia, actuando e imponiendo la dirección. Por eso, los deberes para con el Estado y el derecho desembocan paso a paso en el primero. "En el cumplimiento del deber, el individuo tiene que encontrar de algún modo su propio interés, es decir, su satisfacción o provecho; y, a partir de su relación con el Estado, tiene que sobrevenirle un derecho, mediante el cual la cosa universal llega a ser su propia y particular cosa." [106]

Sobre este principio se levanta el gran organismo del Estado. En apariencia es el mismo de la sociedad civil; pero, en verdad, es su inversión y, por eso, su superación en algo más alto. El medio y el fin han trocado sus lugares. El fin último e inmanente es el alma de este organismo. Todo lo particular, quiéralo o no, está a su servicio. Pero éticamente, la voluntad de la persona, en cuanto ésta quiere en virtud de sí misma, es la cosa común. En semejante voluntad, el Estado tiene su ser-para-sí. Los individuos, como "multitud", son el "material" del Estado; tienen en sí la unicidad y la universalidad; como personas privadas y al mismo tiempo "sustanciales" son "reales" y en las instituciones "—que son lo universal en sí de sus intereses particulares— tienen su esencial autoconciencia".[107] Por eso, las instituciones constituyen el armazón del edificio del Estado. Son su "constitución", es decir, "la racionalidad desenvuelta y realizada en lo particular".

La idea hegeliana de la constitución está totalmente dominada por la exigencia de una interpenetración armónica y orgánica de todas las funciones e instituciones. Toda solidificación dogmática de las formas, toda intervención de

[106] VIII, 324.
[107] VIII, 327.

otros poderes extraestatales, por ejemplo, del eclesiástico, es inorgánica, y obstaculiza el proceso de su "vida orgánica". Las instituciones no deben ser "inertes" —y toda perpetuación religiosa las torna tales— sino móviles. Cualquier determinabilidad tiene que seguir la vida del espíritu objetivo, tiene que poder disolverse en él, pues "en la disolución, se vuelven a engendrar".[108]

También es inorgánico "poner lo abstracto por encima del Estado", como ocurre en muchas teorías filosóficas que lo tienen por objeto. Como ejemplo, Hegel cita la idea fichteana del "eforato", que "es un contrapeso, por él inventado, del poder supremo".[109] El Estado no se puede "hacer" sobre la base de una teoría acerca de él. Es algo real y viviente, y lleva consigo necesidades internas. Sólo puede crecer orgánicamente desde su propio principio, y para cada época y pueblo tener una única y necesaria forma "adulta".

Es una discutidísima cuestión la de establecer "quién debe hacer la constitución". A primera vista la pregunta parece justificada; pero una consideración más atenta muestra que está desprovista de sentido. "Pues semejante pregunta da por supuesto que no existía constitución alguna y que sólo estaban juntos un mero montón atómico de individuos", lo cual es falso. Donde hay un pueblo, hay una cosa pública, un espíritu objetivo que tiene formas propias. En la vida de los pueblos, la constitución no está en el aire, sino que ha crecido orgánicamente, y como tal existe. "Pero si aquella pregunta diese por supuesta una constitución ya existente, significaría hacer una variación, y el supuesto de una constitución implica de inmediato que la variación sólo se pueda hacer por un camino conforme a la constitución. Pero, en general, es esencialísimo que ésta, no obstante haber surgido en el tiempo, no sea considerada como algo realizado." [110]

[108] VIII, 347.
[109] VIII, 356.
[110] VIII, 359.

El positivismo histórico de Hegel, que sin razón se ha entendido como una justificación de la política prusiana de la restauración, coincide con esta concepción. Hegel afirma las constituciones existentes, en cuanto han crecido orgánicamente desde el ser histórico de un pueblo, pues de hecho son realizaciones de lo racional, dentro de los límites de la individualidad de un pueblo, y están vivas mientras en ellas continúan su desarrollo. Por eso es utópico querer, *a priori*, darle una constitución a un pueblo, puesto que "todo pueblo tiene, por serlo, la que le es adecuada y le corresponde".[111]

La constitución en sí misma mejor no es la mejor para un pueblo determinado. Napoleón les dio a los españoles una "constitución mejor" que la que tenían, pero ellos no pudieron apropiársela. Lo hecho artificialmente no es lo crecido. El espíritu del pueblo tiene que estar maduro para la forma estatal que deba tener; de otro modo, dicha forma no puede subsistir como propia. "Así, la constitución de un pueblo determinado depende, en general, de la modalidad y cultura de la autoconciencia del mismo; en eso residen su libertad subjetiva y la realidad de la constitución." La condición fundamental es la siguiente: "el pueblo tiene que tener, con su constitución, el sentimiento de su derecho y de su condición". En esto consiste la diferencia entre lo crecido históricamente y lo hecho en forma artificial. Una constitución es "el trabajo de siglos; es la Idea y la conciencia de lo racional, en la medida en que ésta se ha desarrollado en un pueblo".

A la conocida doctrina de la "separación de los poderes" del Estado, Hegel opuso, como antítesis, la exigencia de su unidad y totalidad: los poderes legislativo y ejecutivo no se deben separar al punto de destruir la unidad del Estado. Determinar lo universal y subordinar a él lo particular son, por cierto, funciones diferentes, y tienen que tener autonomía. Pero esta "separación" pierde su sentido cuando se la

[111] VIII, 360.

convierte en desgarramiento. Fiel al modo de sentir de su época, Hegel pone el "poder del príncipe", tal como existe en las monarquías constitucionales, en el puesto más alto. Es la forma propia de la "soberanía del Estado".

Esta forma se opone al "confuso pensamiento" de la soberanía del pueblo, que abre las puertas al capricho de las psicosis de las masas. Por eso, aunque prescindamos de la posición monárquica de Hegel, en este pensamiento radica la concepción según la cual la suprema conducción del Estado sólo puede estar en un individuo que, con su responsabilidad personal, asuma la responsabilidad del todo. La masa como tal no puede hacerlo. Está aprisionada por el capricho de los intereses particulares. La idea de la "majestad" es "la de lo no movido por el arbitrio".[112]

Hegel se guarda muy bien de los extremos. La multitud no es despreciable: en ella se oculta la libertad subjetiva del individuo, y ésta es algo último, en la que ningún poder del Estado puede penetrar. Pero su exteriorización en los asuntos de Estado está sometida a todas las debilidades de la subjetividad, y, por eso, está muy lejos de ser sin más la expresión del espíritu objetivo. He aquí la raíz de una interior antinomia: la de la "opinión pública", que Hegel desarrolla con éxito, llegando hasta el problema del periodismo.

En la opinión pública se da necesariamente "la verdad y el infinito error". Contiene en sí "los principios eternos y sustanciales de la justicia, el verdadero contenido y resultado de toda constitución, es decir, la legislación y la condición universal en general"; pero sólo "en la forma del sano entendimiento humano". En ella el fundamento ético está atravesado por una compleja serie de prejuicios. Y "de este modo, se introducen toda la contingencia de la opinión, su ignorancia y extravío, su falso conocimiento y estimación".[113]

Por eso, por una parte, la opinión pública puede signifi-

[112] VIII, 373.
[113] VIII, 409.

car: *vox populi vox dei*, y, por la otra: "a la masa le es posible golpear: en eso es respetable; pero, cuando juzga, es lamentable" (Goethe). El hecho de que ella se ocupe de algo serio no es criterio alguno de lo sustancial; en cambio, es sustancial lo interno, de donde, en última instancia, brota. "Pero esto no puede ser conocido a partir de ella misma, justamente por ser lo sustancial de sí y para sí mismo."

Semejante conocimiento no es propio de la multitud. Nada es más fácil que engañar y extraviar a la opinión pública, como la experiencia lo muestra. El político suele aprovecharse de ello para la prosperidad de la cosa pública; pero el brote del bien tiene, de este modo, tan poca garantía como la que ofrece la subjetividad del conductor. Por eso, la cuestión límite de la política y de la moral, a saber "si es lícito engañar a un pueblo" * es difícil de decidir. Hegel la resuelve diferenciando lo sustancial de lo accidental. "Se tendría que responder que no es lícito engañar a un pueblo en lo que se refiere a su fundamento sustancial, es decir, a la esencia y carácter determinado de su espíritu; pero el pueblo se engaña por sí mismo debido a su modo de conocer estas cosas y juzgar sobre sus acciones, acontecimientos, etc." [114]

La opinión pública merece respeto y al mismo tiempo desprecio. Contiene lo esencial; pero jamás se sabe tras qué prejuicios lo oculta. Y puesto que no proporciona criterio alguno "la primera condición formal para algo grande y racional será independizarse de ella. Por lo demás, es seguro que la opinión pública lo admitirá después, lo reconocerá y lo convertirá en uno de sus prejuicios".[115]

Es cierto que la opinión pública no da criterio alguno acerca de lo que en ella sea verdadero, sino que, por así decirlo, espera que se le diga. El criterio tiene que serle dado, y no falta quienes se lo procuren. "Encontrar lo ver-

* Tema de discusión propuesto por Federico el Grande. *(N. del T.)*

[114] VIII, 410.

[115] VIII, 411.

dadero en ella, es cuestión de los grandes hombres." El gran hombre es el que sabe decirle lo que en sí oculta, lo que propiamente es su voluntad. Por sí misma no lo sabe; pero cuando alguien lo expone y ejecuta, su saber es cierto e inmediato.

A la soberanía interna corresponde la soberanía externa; al derecho político interno, el derecho internacional. El Estado es, entre los Estados, un individuo; su comportamiento con respecto a los demás es individual. En esta conducta, la autonomía del Estado, entendida como "ser para sí del espíritu real", es la primera libertad y el supremo honor de un pueblo.[116] Frente a ella retrocede la persona individual y su bienestar, que pasa a ser un medio; inclusive, se comprende a sí misma como tal, en cuanto voluntariamente se sacrifica a aquella autonomía. La virtud formal de esta intención moral es la valentía. En oposición a la idea kantiana de una paz eterna, Hegel defiende la guerra, a la que no sólo considera necesaria sino también saludable. Tenía ante sí el hecho de la regeneración de Prusia después de las guerras napoleónicas.

Todo derecho internacional y todo arbitraje entre naciones tiene sus límites en la circunstancia de que no existe autoridad alguna que impere sobre semejante derecho y le confiera poder. La relación entre los Estados sólo tiene a su propia soberanía como principio. "En cuanto se encuentran en su condición natural, unos están contra otros, y sus derechos no tienen realidad en una voluntad universal constituida en poder sobre ellos, sino en su voluntad particular." [117] Toda determinación universal que por debajo de ellas constituyera un vínculo internacional, está necesariamente en un mero deber ser.

El solo poder efectivo que, por encima de tal deber ser,

[116] VIII, 416.
[117] VIII, 426.

existe en la relación entre los pueblos y Estados, es por completo diverso, radicalmente diferente de cualquier relación jurídica e institucional. Es el poder en marcha de la historia universal que pertenece a otro aspecto del espíritu objetivo.

5. Filosofía de la historia

Con la filosofía de la historia se inicia una dimensión de la consideración correspondiente a otra magnitud del ser espiritual mismo: a la temporalidad. El espíritu objetivo es real, y todo lo real tiene su existencia en el tiempo.

El tiempo es el modo del ser en virtud del cual lo existente aparece dividido en la sucesión de sus fases, sin que jamás consiga reunirse como totalidad. La historia es el "devenir" del espíritu que, por cierto, no tiene su verdad en un resultado final, sino en el todo del proceso, de tal manera que una fase cualquiera de él es parcialmente verdadera y falsa. Se confirma, pues, la ley metafísica del "todo", en virtud de la cual las fases del proceso no desaparecen en su transcurso, sino que se conservan, por ser lo esencial en el todo. Ahora bien, la historia es el proceso temporal del ser espiritual, por cuanto éste expone su sustancia en las fases de la evolución. Y la totalidad de lo peculiar de estas fases constituye el todo del ser espiritual: por eso lo esencial de lo particular proviene de él. La ley de la sustancia es la legalidad propia que rige en el cambio de lo accidental.

En ningún otro dominio la tesis metafísica fundamental de Hegel —de que lo Absoluto es razón— tiene tan decisiva importancia como en la filosofía de la Historia. Y en ninguna otra parte, el carácter dogmático de tal tesis se descubre tan visiblemente como aquí. La filosofía sólo proporciona al problema de la historia un único pensamiento —así declara Hegel en la *Introducción* a sus *Lecciones*—, el sim-

ple pensamiento de la razón, a saber: "que la razón domina el mundo, que por tanto la historia universal ha transcurrido también racionalmente".[118]

Para la ciencia histórica esta idea es un supuesto; pero, para los filósofos, es un "conocimiento que se manifiesta especulativamente". La marcha de la *Fenomenología,* y en no menor medida, la de la *Lógica,* rigen como prueba: la razón es sustancia; tanto como fuerza motora de todas las cosas, como en cuanto materia y forma. Fuera de sí carece de todo material; a su alcance no tiene fuerza alguna. Es el todo del todo, y todo surge de ella. Por eso, el desarrollo del espíritu objetivo en el tiempo —al que llamamos historia— es también un proceso dominado por la razón, y sólo puede ser filosóficamente concebido si se parte de la esencia de ésta.

Pero entenderla filosóficamente significa concebirla a partir de su interior necesidad, con exclusión de lo contingente. Si, con Hegel, identificamos contingencia y "necesidad externa", con semejante principio descartaremos del curso de la historia la vasta serie de los factores exteriores, que el historiador tiene ante sus ojos. Dicho en pocas palabras: la concepción hegeliana de la historia es puramente teleológica. La historia es un proceso evolutivo dirigido hacia fines, y en él todo el acontecer está dirigido objetivamente por un "fin último del mundo". Pero éste, es el ser-para-sí del espíritu objetivo, es decir, su completarse, autoconcebirse y autorrealizarse. Por eso, la historia universal es "la imagen y el hecho de la razón".

Hegel sabe perfectamente bien que su tesis fundamental no es, en absoluto, de suyo comprensible; que el historiador, fiel a los hechos, la rechazará irremediablemente, porque entenderá por "fiel captación" algo radicalmente distinto. Pero sale al encuentro de estas objeciones afirmando que tampoco el historiador "es pasivo en su concepción", puesto

[118] *Philos. d. Weltgeschichte* (Lasson). I, 4.

que "lleva sus categorías consigo y ve lo existente a través de ellas". Sin embargo, cabe preguntar si son categorías adecuadas. "Lo verdadero no reside en la superficie sensible; la razón no puede dormir ante todo lo que debe ser científico y ha de aplicar la reflexión. Quien considere que el mundo es racional, lo verá racionalmente: ambas cosas se determinan entre sí." [119]

La concepción histórica de Hegel está puesta, así, bajo el signo de la fe en la Providencia. Pero en él esta creencia se diferencia muy esencialmente, tanto de una ingenua fe en ella como de la religiosa, porque para Hegel el fin y los caminos de la Providencia no son, en manera alguna, inescrutables, ya que el hombre participa, en cierto modo, de ella. El fin último es por completo cognoscible, aunque no siempre se lo pueda reconocer en lo particular. Las categorías de la concepción histórica, en las que en principio se transparenta la Providencia, son tres: la de la variación, la del rejuvenecimiento y la de la razón. Todo ser espiritual tiene su madurez, su ocaso y su decadencia. Pero también su renacimiento, su reaparición más alta y aclarada. En cualquier decadencia y rejuvenecimiento, el sentido del gran espectáculo y su justificación reside en el principio racional que ejerce la dirección.[120]

Estas definiciones exponen un inmenso optimismo histórico, que responden a la *Teodicea* de Leibniz. Hegel lo sabía perfectamente bien. De modo expreso denominó "teodicea" a su tratamiento de la historia. "Ocurre que en la historia universal se nos pone ante los ojos toda una masa de males concretos." La idea de Leibniz consistía en concebir el mal del mundo para reconciliar al espíritu pensante con lo negativo; pero las suyas "todavía eran categorías abstractas e indeterminadas. Hegel pretende, en cambio, alcanzar una justificación de Dios mucho más radical, par-

[119] *loc. cit.*, 7.
[120] *loc. cit.*, 10-12.

tiendo de la historia. "Esta reconciliación sólo puede lograrse por el conocimiento de lo afirmativo, es decir, por un conocimiento en el que lo negativo, subordinado y superado, desaparece." [121]

Para Hegel el proceso histórico consiste en esta progresiva desaparición de lo negativo — es la pura y continua autoexposición del espíritu que se conoce a sí mismo. Semejante optimismo está muy lejos de ser eudemonológico y medido con normas humanas. La historia no es la realización de la felicidad, sino de la razón, que es el valor de todos los valores.

La razón que se sabe a sí misma es espíritu, y sólo éste tiene historia. No cualquier acontecer temporal es histórico; únicamente lo es el que sabe qué es. El hombre es un ser histórico porque se eleva sobre el mundo natural y, oponiéndosele, entra "en un segundo mundo", en el del espíritu [122], que lo distingue del animal. No es simplemente lo que es en sí o según su determinación, sino que el hombre es así porque él mismo se hace. "Tiene que conquistarlo todo, justamente porque es espíritu." La actividad espiritual consiste "en salir de la inmediatez, en negarla, y de este modo retornar a sí mismo; hacia eso tiende su actividad... El espíritu sólo es el resultado".[123]

Ahora bien, para ser plenamente espíritu, el hombre tiene que hacerse un "ser libre". El espíritu es, esencialmente, libertad, y existe en su forma más pura como pensamiento. Así lo expone la "Lógica"; pero ésta es su forma más abstracta. En su más concreta realidad aparece en el teatro de la historia universal, que es el progresivo desarrollo de la libertad. En ella el espíritu se eleva cada vez más superando así la esfera de su ser-fuera-de-sí, que es la de su encadenamiento; pero cuando llega a sí mismo, es decir, cuando se aprehende a sí mismo, es libre.

[121] *loc. cit.*, 25.
[122] *loc. cit.*, 27.
[123] *loc. cit.*, 35.

Ya en la *Fenomenología* Hegel había mostrado que la autoconciencia era la verdad de la conciencia. Ahora bien, por naturaleza el espíritu es autoconciencia. Al no ser consciente de lo que es, es espíritu incompleto. Tal relación aparece concretamente en la historia, dada en el fenómeno. La conciencia histórica es el saber que el espíritu tiene de sí mismo. El espíritu objetivo es el sujeto del acontecer histórico; su destino está en la historia universal; el espíritu subjetivo, en cambio, es la conciencia de este acontecer. Pero puesto que todo espíritu subjetivo está incluido en el objetivo, éste se concebirá a sí mismo en la conciencia histórica, porque el historiador —al ser hijo de su época— es portador histórico del espíritu objetivo, es decir, en él ha tenido su nacimiento y por él está plasmado en su totalidad. Y se concibe, por cierto, tal como se expone a sí mismo en las complejas formas de su camino.

Semejante autoconciencia no sólo se cumple en el historiador científico, es decir: no sólo se muestra en los epígonos. Existe también una autoconciencia concomitante, que sigue el proceso del ser espiritual, puesto que hay una conciencia histórica del presente, un saber en el hombre de su propia historicidad, de su carácter de estar condicionado por el devenir. Y sólo por la existencia de esta autoconciencia el hombre es un ser histórico. La trama de dicha conciencia, dentro del acontecer históricamente real, es la respectiva y vitalizada autoconciencia del espíritu objetivo. Su constante incremento histórico es el propio devenir de la historia del espíritu.

En la persecución de estos pensamientos Hegel llega hasta la raíz del ser espiritual. El espíritu llega a ser necesariamente "una determinada representación de sí mismo, de lo que es esencialmente, de lo que es en su naturaleza". Por eso, logra tener un contenido, y no "porque lo encuentre". Al contrario: "se hace su propio objeto, o sea, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su comporta-

miento; pero el contenido es lo espiritual mismo. Así, según su naturaleza, el espíritu es para-sí-mismo, es libre".[124]

Hegel aclara esta relación comparándola con la materia, que es grave y por estar desprovista de unidad está dividida y dispersa. La tendencia a la unidad es la gravedad, que busca su unidad por no tenerla. Por eso trata de superarse, de alcanzar su contrario; y si lo hallara, "ya no sería materia, sino que, como tal, habría sucumbido". Con el espíritu ocurre lo inverso. Lo propio de él "es tener un centro en sí". También el espíritu tiende a la unidad, pero no por eso aspira a salir de sí, sino que retorna a sí mismo. "No tiene la unidad fuera de sí, sino que constantemente la encuentra en sí mismo; el espíritu es interior a sí mismo y está ante sí mismo. La sustancia de la materia es extrínseca; el espíritu, por el contrario, reside en sí mismo, lo cual es, justamente, la libertad."[125] Ésta, tal como Hegel la entiende, es simplemente la no referencia a otra cosa —lo que sería un depender de lo otro—, sino la mera relación a sí misma.

Al espíritu le es esencial la tendencia a realizar la libertad, puesto que ésta no le es dada como un regalo; no tiene, en modo alguno, un "ser calmo", sino que, en general, sólo puede ser real en la lucha. Consiste "en una constante negación de lo que amenaza con anular la libertad". Tal es la eterna paradoja de la esencia del espíritu: que sólo es llegando a ser y que sólo puede llegar a ser en cuanto ya es. "La ocupación del espíritu es la de producirse, la de hacerse objeto de sí mismo, la de saberse por sí mismo: así es para sí mismo."[126] En la esencia del espíritu la ley del ser material está vuelta al revés.

También históricamente el espíritu sólo realiza su esencia al concebirse; por eso, su autoconcepción es la realización

[124] *loc. cit.*, 31.
[125] *loc. cit.*, 32.
[126] *loc. cit.*, 33.

de sí mismo, pues una libertad que no se conozca es imposible. Cuando el espíritu no sabe que es libre "es esclavo y se satisface con la esclavitud e ignora que ella no le conviene. La sensación de la libertad es lo primero que hace libre al espíritu, aunque en sí y para sí siempre sea libre".

Por esta razón, el hombre, lo que lo constituye, es puesto por él mismo, y se tiene que hacer lo que es. Esto rige para él en cuanto individuo y también en cuanto espíritu objetivo. "El espíritu de la historia es un individuo, es decir, la naturaleza universal; pero además, un individuo determinado, o sea, un pueblo en general, y el espíritu que hemos de encarar es el espíritu del pueblo." Ahora bien, este concepto del espíritu del pueblo ha alcanzado, en la filosofía de la historia de Hegel, cierta popularidad: por eso se ha abusado de él. Frente a semejante vulgarización es preciso fijar rigurosamente la determinación hegeliana de ese concepto, para llegar así a una comprensión de la cosa. El espíritu del pueblo no es más que el espíritu histórico mismo, objetivamente individualizado —al mismo tiempo diferente de la universalidad del espíritu objetivo y de la singularidad del espíritu individual del hombre. Comparado con éste, es lo sustancial, puesto que los individuos hunden sus raíces en él; comparado con aquél es una configuración histórica determinada e irrepetible en su nacer y morir temporal. Por eso el espíritu del pueblo existe, como los pueblos mismos, en plural.

Pero la individualidad de los espíritus de los pueblos no consiste simplemente en el carácter único que ellos tienen dentro del acontecer universal; es, como la individualidad de las personas singulares, cualitativa. "Los espíritus de los pueblos se vuelven a diferenciar de acuerdo con la representación que tienen de sí mismos." Dicha representación puede captar la esencia del espíritu de un modo superficial o profundo, y de ello dependerá, en un pueblo, la consti-

tución del derecho, de la eticidad y del Estado, que "son el concepto que el espíritu tiene de sí", pues en sus instituciones el espíritu se hace de acuerdo con lo que sabe de sí, de tal modo que realiza en la historia lo que concibe de sí mismo. "Y la conciencia última, hacia la cual todo concurre, es ésta: el hombre es libre." [127]

Hegel ha sabido caracterizar profundamente la esencia del espíritu del pueblo por su relación con el individuo, que es, en la vida y actividad de un pueblo, lo sustancial, "aunque los individuos no lo sepan". La conciencia universal constituye para ellos su "atmósfera". El individuo, "que no sabe de otra cosa", es educado en ella; pero al mismo tiempo dicha conciencia es más que educación. "Esta conciencia se desarrolla a partir de los individuos mismos, es decir, no les es enseñada: el individuo está en esta sustancia." [128]

Así pues, entre el espíritu del pueblo y el individuo hay una recíproca e inmanente relación. Ambos se superponen, y todo concebir del uno es también concebir del otro. "Ningún individuo puede ir más allá de esta sustancia": necesariamente permanece en ella; jamás se puede diferenciar del espíritu del pueblo, tal como un individuo se diferencia de otro. Pero los grandes espíritus de un pueblo no son los que caen fuera de su espíritu, sino los que lo conciben y saben actuar de acuerdo con esa concepción. Su magnitud es visible cuando tienen fuerza para conducir al pueblo "según el espíritu universal". Precisamente en ellos la individualidad como tal desaparece y aflora lo universal.

Hegel distingue el espíritu del pueblo del "espíritu universal", que es la totalidad del espíritu divino, tal como se despliega en la historia. Los espíritus de los pueblos son sus particularizaciones, las fases de su desarrollo. "El espíritu particular de un determinado pueblo puede perecer; pero

[127] *loc. cit.*, 36.
[128] *loc. cit.*, 39.

es un eslabón en la cadena de la marcha del espíritu universal; éste no puede perecer." Son los miembros de un solo y gran proceso, y su ordenación en el tiempo, entendidos como existencias separadas, es la ordenación de una serie necesaria de contenido, tal como ha sido prescripto por el fin último del todo.

El gran ejemplo empleado por Hegel para ilustrar esta situación es el notorio desarrollo de la humanidad en el saber de su libertad. Los pueblos orientales todavía no "sabían" "que el espíritu o que el hombre es, como tal, libre en sí", y "por no saberlo, no lo son".[129] Según su concepto, sólo uno es libre: el déspota. Los griegos saben más acerca de la libertad: saben "que algunos son libres" y dentro de los límites de esta conciencia de la libertad "han sido libres". Pero únicamente con la concepción cristiana del hombre se introduce poco a poco el saber de que todos son libres, porque el hombre como tal es libre. Sin embargo, la representación de esta idea en el ser mundano y su abrirse paso dentro de la existencia del espíritu objetivo, ha sido un lento proceso de muchos siglos. La historia de los pueblos occidentales está en las fases de semejante proceso.

Por este motivo, rige el siguiente principio: "la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad[130], pues únicamente esa conciencia es la "realidad de la libertad". Pero puesto que el progreso tiene una dirección unívoca y el proceso, considerado en grandes líneas, no es reversible, el puesto que el espíritu del pueblo —según su conciencia de la libertad— ocupa en el proceso total del espíritu universal, es también por completo unívoco. Inclusive lo sería fuera de una serie temporal, pues el despliegue de la Idea sólo alcanza, en cada pueblo, una cima temporal, de la que vuelve a caer. Pero esta limitación no concierne a la continuidad del todo. La gran línea del curso del es-

[129] *loc. cit.*, 39.
[130] *loc. cit.*, 40.

píritu universal no se puede caracterizar por semejante derrumbe. Sólo el espíritu del pueblo sucumbe y muere. Tan pronto como cae, otro se levanta a mayor altura; el espíritu universal empero pasa, por encima de su decadencia, a otros pueblos. Con el apogeo de éstos alcanza un grado más; pero también les permite caer. Cuando un espíritu del pueblo se derrumba, ya, por encima de él, el espíritu universal indica el camino.

Cada pueblo tiene, pues, su propio "principio" que, al mismo tiempo, es su finalidad en el mundo. "Cuando ha logrado alcanzar este fin, no tiene nada que hacer en él"; pero en modo alguno tal principio le está puesto ante los ojos, como un fin. Al comienzo "se encubre con la forma de un oscuro impulso". El hecho de que el espíritu del pueblo "se haga" poco a poco "objetivo" ya no pertenece a la evolución histórica, pues la historia de cada época le exhibe a un pueblo su respectivo fin presente. El espíritu del pueblo lo sabe; pero no se conoce a sí mismo con su meta final. Le es implícita la tendencia a concebirse: inclusive su finalidad actual lo constriñe a ello, puesto que, para el espíritu, lo supremo es aprehender su propio principio, ya que a su debido tiempo lo realizará. "Pero esta realización será simultáneamente su decadencia, que señalará la entrada de otro grado, de otro espíritu. El espíritu singular de un pueblo se realiza cuando pasa, como principio, a otro pueblo. Y de esta suerte se manifiesta una duración, es decir, un nacimiento y disolución del principio de los pueblos." [131]

Si fuera necesario que rija la proposición según la cual el espíritu es lo que él sabe de sí mismo, no menor vigencia tendría que tener la otra proposición, la que establece que el espíritu es lo que él hace, puesto que su obra es su objetividad. En lo personal e individual la diferencia entre el ser íntimo y sus acciones es admisible, porque aquí colaboran las "contingencias" de la vida externa; pero en

[131] *loc. cit.*, 42.

la vida de los pueblos lo contingente se nivela. El pueblo mismo construye su destino. En el curso de la vida experimenta su capacidad y lo que es valioso. Puede experimentarla en sus hechos. El hombre, como ser histórico, se somete a la proposición según la cual "la serie de sus hechos es él mismo". Lo externo constituye, por esencia, la exteriorización de lo interno; toda diferencia entre la intención y la realización sólo es "vana sutileza". El pensamiento histórico no se debe atener a lo visible, puesto que la historia es el proceso que exhibe el espíritu objetivo; es decir, la historia es su manifestación. "Los pueblos son lo que hacen."

El fundamento de esto reside, a su vez, en la esencia del espíritu como tal, que en principio es actividad, acción. Y, por eso, "se hace lo que es en sí mediante su acción y sus obras; así llega a ser objeto, porque se tiene ante sí como existencia".[132]

El obrar del espíritu del pueblo consiste en "hacerse para un mundo presente". Toda la extensión de su vida y de sus instituciones pertenecen a este "mundo" suyo; el individuo encuentra frente a sí un "mundo ya constituido" y sólo se lo puede incorporar. Tal es lo que ocurre, por lo menos en los felices "períodos de producción", en los que el pueblo actúa "para el fin de su espíritu", y este obrar es en sí mismo "ético, virtuoso y poderoso". Es el período que corresponde a un abandono a la recia voluntad interior y a una repulsa a todo lo que la impida o amenace.

Si este proceso se cumple, "si el pueblo se ha hecho por medio de sus obras", su ser en sí —su determinación— habrá llegado a ser real. Entonces se inicia otro período: "el espíritu goza" de sus obras, que constituyen su propio mundo, y la actividad deja de llenar su esencia. Pero puesto que el espíritu es esencialmente activo, también él mismo dejará de ser lo que esencialmente era. Y también le pertenece tal cambio de rumbo hacia la decadencia y muerte.

[132] *loc. cit.*, 44.

El espíritu limitado es perecedero. "Al período en que todavía el espíritu es activo, le corresponde la más bella época, la juventud de un pueblo." La belleza consiste en la honda penetración de los individuos dentro del espíritu común. Si la tensión se abandona, si se realiza el fin, "se inicia el hábito de vivir; y así como el hombre muere a causa de éste, así también el espíritu del pueblo perece por la satisfacción de sí mismo".[133]

En esta decadencia del espíritu del tiempo no sólo se libera la individualidad, sino que también determinados aspectos del espíritu objetivo logran tener validez, ante todo, los que pertenecen al reino del pensamiento: la ciencia y la filosofía. Pero no pueden detener la decadencia. El tardío producto del espíritu no despierta de nuevas fuerzas y formas; es sólo plenitud de la vieja configuración, a saber, su ser-para-sí.

El espíritu del pueblo perece por "muerte natural", la que no consiste necesariamente en una real desaparición geográfica. También puede mostrarse en los pueblos "como una nulidad política". Con esta muerte natural del espíritu del pueblo no concluye la existencia externa de su cuerpo, sino lo que era su alma, es decir, la realidad de su principio, que, como todo lo real, está sometido a la fugacidad. El pueblo deja de "ser el portador del supremo concepto, el que el espíritu ha concebido de sí mismo. Pues todo pueblo está en el tiempo, y rige aquel que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede ser que existan pueblos carentes de tan alto concebir; pero en la historia universal son dejados a un lado".[134]

En estas determinaciones se muestra claramente el puesto que Hegel asigna al espíritu del pueblo, dentro del espíritu universal. Este puesto es el destino necesario de lo individual en lo universal. Y, sin embargo, semejante destino

[133] *loc. cit.*, 45.
[134] *loc. cit.*, 47.

no es el de la relación entre el individuo y la especie. Ésta se vuelve a engendrar simplemente en el individuo y la serie de los individuos es una serie de repeticiones. La vida de la especie, históricamente vista, es la "aburrida historia de un círculo siempre igual". Esta situación cambia bajo "el sol del espíritu". Aquí no hay autorrepetición alguna, "sino que existen cambiantes aspectos por los cuales el espíritu se va dando en configuraciones siempre diferentes; es un esencial progreso".[135]

Dentro del ser espiritual, tal progreso se fundamenta en la trama del conocimiento, que tiene una ley diferente a la de la vida. Al morir el espíritu, sólo anula la realidad de lo que es; pero con ello alcanza simultáneamente "lo que era"; por tanto, logra lo universal de él mismo. El espíritu universal no muere. Renace, después de cada decadencia del espíritu particular, como nuevo espíritu particular que conserva la experiencia del que ya ha pasado. Con el retroceso del poder creador, el pensamiento avanza al primer plano y llega a ser real. La corrupción y la decadencia señalan la hora del nacimiento de la ciencia.

Pero como el crear y el saber se separan, se abre una escisión que exige unidad. Ahora bien: de hecho, el espíritu es uno; por eso tiene el poder de justificar la unidad. La reunión exige el principio más alto. El proceso de la historia, visto en grandes líneas, proporciona ese principio superior; y en ello consiste. Se aviene al espíritu del pueblo, que lo concibe como "principio suyo"; lo persigue, lo realiza y finalmente lo conoce... llegando con ese conocimiento a la cumbre y cediendo ante un nuevo espíritu. Considerado en su totalidad, este proceso "le procura al espíritu su llegar a sí mismo, a su concepto".

Hegel expone de una manera resumida el principio del progreso histórico: "El resultado de este curso es, por tanto, que el espíritu —al objetivarse a sí mismo y al pensar su

[135] *loc. cit.*, 48.

ser— destruye, por una parte, la determinabilidad de su ser y, por otra, capta lo universal del mismo, dando así una nueva determinación a su principio. Con esto cambia la determinabilidad sustancial de este espíritu del pueblo; es decir, su principio es otro, por cierto más alto." [136]

El modo como se realiza semejante tránsito y superación constituye el pensamiento nuclear de la filosofía de la historia hegeliana, y según una propia determinación de Hegel, es la clave para la comprensión de todo sentido histórico. El avance de la historia es una "necesidad conceptual" interna "de la variación", un avance que muestra la misma estructura que el curso lógico de la dialéctica. El fruto que el espíritu hace madurar en un pueblo no cae en el regazo que le ha dado nacimiento: "no puede gozarlo". Antes bien "es para él un trago amargo". Y puesto que, no obstante eso, debe apurarlo, llegará a su aniquilación, "aunque al mismo tiempo sea el levantarse de un nuevo principio". "El fruto vuelve a ser semilla, pero de otro pueblo, que la ha de llevar a madurez." [137] La actividad del espíritu consiste en hacer real su esencia; pero esa acción no se cumple de una vez, sino en forma gradual. Medido con el espíritu universal, los espíritus de los pueblos son grados, "ejecutores de su realización".[138] Pero aquél "avanza desde las determinaciones inferiores a los principios superiores, a la concepción de sí mismo, a las exposiciones desarrolladas de su Idea".

Mediante este avance se adecúa al mundo. Desde su punto de vista, la historia universal es un verdadero "proceso divino", en el que lo esencial es llevado a la realidad que, respectivamente, es lo racional. El espíritu se produce a sí mismo como "configuración determinada", y las configuraciones señalan las épocas. Cada una de éstas tiene su con-

[136] *loc. cit.*, 49.
[137] *loc. cit.*, 50.
[138] VIII, 435.

figuración conductora en el pueblo precedente. El espíritu universal se explora, por decirlo así, hacia adelante, en los pueblos históricos, yendo desde lo oscuro de su inconsciencia hasta el ser-para-sí. Viendo poco a poco el proceso mismo, a medida que llega a ser consciente y teleológicamente dirigido, un espíritu del pueblo cede su lugar a otro. "Profundamente concebido: lo que el espíritu ha encontrado por sí son los principios que está obligado a realizar." [139]

Ahora se entiende muy bien por qué Hegel sostuvo que el proceso histórico era la real teodicea del espíritu, por qué pudo dejar a un lado todos los lamentos sobre la fugacidad y nulidad de lo realizado, toda expresión de duelo por la derrota de lo noble en el mundo: esos son "signos de la mayor superficialidad". La concepción que la filosofía debe procurar al problema de la historia es ésta: que lo verdaderamente ideal, la Idea de la razón, se realiza a sí misma y que ningún sacrificio de lo perecedero es para este cumplimiento de alto precio. El "bien verdadero" no sólo es ideal, sino también poder de producirse a sí mismo. Únicamente la impaciencia del individuo, cuya vida es de breve duración y sólo tiene ante los ojos lo temporal, es culpable de tal desconocimiento. Pero la filosofía es la razón que se sabe y por eso le enseña otra cosa al hombre: "que el mundo real es como debe ser; que la voluntad racional, el bien concreto, lo más poderoso, es de hecho el poder absoluto que se realiza". [140]

Y con una expresión más teológica se muestra aun otro matiz. Dios gobierna el mundo en virtud de un plan que se realiza en la historia universal. El contenido de dicho plan es la razón. Ahora bien, la filosofía es la razón que en el saber se penetra a sí misma. Lo que ella pretende conocer es "la realidad de la Idea divina" y, por eso, la razón consiste en "la percepción de la obra de Dios", que

[139] *Philos. d. Weltgesch.* (Lasson). I, 52.
[140] *loc. cit.*, 54.

se expresa a sí mismo en la historia universal. El hombre, entendido como portador de la historia, está infinitamente lejos de ser la expresión adecuada de la razón. Pero, en virtud de ser el que sabe y comprende la historia está, en mucho, próximo a este fin. "Entendida como historia universal, la razón no iguala a la Idea en la voluntad del sujeto, sino que sólo se asemeja a ella la eficiencia de Dios. Pero, en la representación, la razón es la percepción de la Idea; ya por su etimología es el percibir lo que ha sido expresado (*Logos*) y, por cierto, de lo verdadero." [141]

Pero lo "percibido" por la razón es, en absoluto, ella misma. Sin embargo, no percibe su Idea en su idealidad, sino en la realidad histórica, en la cual "está expresada". "Así, la filosofía tiende a mostrar que lo vacío no es ideal alguno, sino que sólo lo real es ideal, y que la Idea se hace perceptible." [142]

La realización del fin último es vista por los medios de modo muy desigual, y no reconocen en él a su alto destino. Se mueven por pequeños y humanos intereses particulares: por los deseos, impulsos, anhelos, pasiones, inclusive por el egoísmo más mezquino del hombre medio, tanto como por los grandiosos proyectos de los ambiciosos. Y surge esta pregunta: ¿cómo la Idea puede ser lo determinante en la historia, si tiene que trabajar con tales medios? O, lo que es lo mismo, ¿cómo la Providencia puede imperar en una amalgama de individuos en la que éstos tienen la libertad de hacer o de omitir lo que se les ocurra y que, considerados en el todo, están muy lejos de tomar a la Idea como fin de sus acciones?

Hegel responde estas preguntas por el principio que, por la *Lógica*, conocemos como "astucia de la razón". La razón no se extravía en medio de su realización, ni siquiera cuando es ignorada. Todo ser interior es, por esencia, ante el

[141] *loc. cit.*, 55.
[142] *loc. cit.*, 56.

superior, un elemento para algo fundamentalmente diverso; o sea, "es usado", por así decirlo, "contra sí mismo".[143] La ley natural no se destruye, a pesar de que para un edificio se pueda emplear madera o piedra: eso es indiferente a la determinación más alta. Es cierto que los impulsos y pasiones del hombre aspiran, por sí mismos, a satisfacerse; pero no les es posible impedir que, no obstante su aspiración, realicen otra cosa diferente de ellos. De este modo llegan a producir el edificio de "la sociedad humana, en el cual —sin haberlo buscado en modo alguno— el derecho ejerce violencia sobre ellos mismos". El hecho de que así produzcan el Estado no depende de ellos, sino del principio del Estado, por ser éste el orden público que asegura el interés privado, al que simultáneamente usa para sus más altos fines propios. El hombre examina sus fines particulares, contraría al derecho y obra libremente; pero, justamente por eso, realiza el orden jurídico.

Lo mismo acontece con el orden universal: las pasiones lo confirman. "Pues no siempre se oponen a la eticidad, sino que también realizan lo universal." El interés puede ser, por cierto, particularísimo; pero no se desprende de ello que se oponga a lo universal. Éste tiene que entrar en la realidad mediante lo particular.[144] La astucia de la razón consiste en esto, pues hace que las pasiones del hombre trabajen para sus fines, y así les da una más alta determinación: la de ser lo externo de algo sustancial que se realiza en ellas. Las pasiones no lo saben, pero no dejan de auxiliarlo. Por eso "tenemos que decir, en general, que nada grande se ha hecho en el mundo sin la pasión".[145]

La historia universal no comienza con un fin consciente. Antes bien, lo alcanza más allá de él. Y el hombre, históricamente entendido, sólo puede experimentar lo que de

[143] *loc. cit.*, 61.
[144] *loc. cit.*, 62.
[145] *loc. cit.*, 63.

veras ha querido en su resultado. El sentido de la acción únicamente se le muestra en la realidad que ha creado. Así, pues, el hombre está, por cierto, engañado; pero la mentira sólo se refiere a lo particular, ya que lo universal se ha cumplido en su hacer. De otro modo, éste mentiría a la Idea. Por su ceguera, la pasión no puede ver los fines a que sirve; por eso, es ella misma la gran mentira para el hombre, y la estucia de la razón es la que, en la pasión, lo confunde.

De esta manera, "la masa inmensa de voluntades, intereses y actividades... tienen que producir los instrumentos y los medios para que el espíritu universal cumpla su fin".[146] La intención privada es tan pasajera como la acción misma. "Pero el hecho de que en la historia universal las acciones del hombre produzcan y alcancen, en general, algo diferente de aquello a lo que ellas tendían", constituye el movimiento de lo inmóvil, es decir, el curso del espíritu en el tiempo histórico. Pero la significación del individuo en este curso depende esencialmente del rendimiento no querido de su hacer. "Los grandes hombres de la historia son los que contienen lo sustancial en sus propios fines particulares y cuya voluntad es la del espíritu universal." [147] Sus fines pueden ser los del egoísmo, de la ambición o del poderío; pero el sentido de su acción no está en eso. El hacer los sobrepasa. El misterio de la autoridad del poderoso consiste en que verdaderamente tiene en él el poder de otro, del cual es instrumento.

Ahora bien, esta relación se invierte cuando el individuo no sólo persigue los fines de la razón como un sonámbulo, acertando así en su meta, sino que conoce la parte que le corresponde. En tal caso, el espíritu universal no sólo convierte a la finalidad personal en un medio para su fin, sino que el individuo mismo hace de su fin personal el fin uni-

[146] *loc. cit.*, 65.
[147] *loc. cit.*, 68.

versal. Los hombres de esta clase son los "individuos históricouniversales" propiamente dichos. Son los prudentes. Saben lo que deben hacer y los otros lo obedecen porque se dan cuenta de ello. La masa siempre quiere algo y en esto se halla de algún modo lo justo. Pero no "saben" qué quieren. "Los individuos históricouniversales son los que les han dicho a los hombres lo que éstos quieren. Es difícil saber lo que se quiere; en efecto, se puede querer algo y estar, sin embargo, en la posición negativa de no encontrarse satisfecho: la conciencia de lo afirmativo puede faltar perfectamente bien. Aquellos individuos lo sabían, de tal modo que lo que ellos querían es también lo afirmativo." [148]

Claro está que también en su hacer buscan, en primer lugar, satisfacerse a sí mismos; pues si pretendieran satisfacer a los otros también, tendrían una voluntad imposible, ya que los demás no saben lo que querían en virtud de no saber lo que la época quiere. "Pero resistir a aquellos individuos históricouniversales es empresa improbable, porque son impulsados irresistiblemente a producir su obra. Ésta es, pues, la justa; y los demás, aunque opinen que no es la que querían, se adhieren a ella y la admiten. Para ellos es una violencia, que se les aparece como un poder externo y extraño, contrario a su supuesta voluntad; pues el espíritu progresivo es el alma interna de todos los individuos; los grandes hombres en cambio llevan la interioridad inconsciente a la conciencia. Eso es lo que verdaderamente querían y por ello el gran hombre ejerce una violencia a la que los demás se rinden, inclusive contrariando su propio querer consciente. Por eso siguen a este conductor de almas, porque sienten el poder irresistible de su propio espíritu íntimo, que se les opone." [149]

La inmensa perspectiva que, con esta teoría de los grandes individuos, abre Hegel, tiene su pareja en el destino

[148] *loc. cit.*, 77.
[149] *loc. cit.*, 78.

personal que tales hombres comparten. Su acción en la historia les aparece como un poder personal, y así la entienden. Por eso despiertan envidia. Ésta afecta a lo subjetivo, a lo defectuoso y a las pasiones, y no es difícil advertir aquí lo moralmente negativo. La multitud ve lo que está ante los ojos y es injusta para todo lo que no se le asemeje. Recolectan el fruto de la acción; pero están al acecho y calumnian y derriban al héroe que lo produjo.

La historia no es el terreno de la felicidad. La justicia sólo se halla en lo objetivo del acontecer universal. El individuo paga lo grande que produce con su felicidad, su cuerpo y vida. Sólo la posteridad lo ve nimbado por la tragedia de su destino y conforme a su grandeza. Y aún la posteridad lo ofende con la "nimiedad" de su "consideración de la historia psicológica", que no le permite vigencia a lo grande, porque sólo entiende lo humanamente pequeño y es ciega para lo que con la vestidura de lo subjetivo es relevante, desde un punto de vista de la historia universal.

El historiador no debe querer ser más justo que el curso real del acontecer universal que pretende concebir. La historia, con lo que en ella hay de justo, es la gran justicia, aunque en ella no se justifique la tragedia del destino individual o la del pueblo singular. Por trascenderse constantemente a sí misma y por encontrar, hasta en lo aparentemente indiferente de la acción privada, los medios de alcanzarse a sí misma es, al mismo tiempo, historia universal y juicio universal (juicio final). Mediante configuraciones cada vez más altas rechaza lo nulo y supera lo afirmativo. Es el creciente saber que el espíritu tiene de sí. Por eso se incorpora toda autoconciencia del espíritu, hasta la de los epígonos, en cuyo pensar la autoconciencia toma la forma del saber histórico.

Éste sólo es una forma del ser espiritual. Y, a su vez, tiene historia. En ella, como en todo ser espiritual, se plasma

la infancia del espíritu de su época, de su pueblo, de su principio espiritual y de su horizonte. Es espíritu objetivo que en la eterna búsqueda de sí mismo sigue sus propias huellas. Se somete a todos los errores y extravíos en que esas huellas se ramifican. También el saber histórico está sometido a la ley de la historia: también para él, ella es el juicio universal (juicio final).

6. Estética

Hegel pone por encima del espíritu objetivo otro grado, el "espíritu absoluto", y esta relación se debe entender dialécticamente. También el espíritu absoluto es espíritu objetivo; éste se conserva en aquél al estar superado por él. Se añade así otro momento: el ser-para-sí de lo que el espíritu objetivo es en-sí, o sea su saber intuitivo y concreto de sí mismo. En la historia, tal saber es excepcional, y sólo está presente en algunos grados, en los "grandes individuos". Pero el espíritu en-sí tiene otros modos de ser-para-sí: el arte, la religión y la filosofía.

Queda a un lado la cuestión de saber aquí si la expresión "espíritu absoluto" es una fórmula feliz. En todo caso, le corresponde de alguna manera un carácter absoluto, y sólo a eso se atiende. El derecho, la moralidad, el Estado, la eticidad y, sobre todo, la historia universal, son —tomados en conjunto— la realización del espíritu en la realidad. En esta esfera hay combate y lucha, imperfección y fracaso. Y, a pesar de que impere el espíritu objetivo, en cuanto Providencia, y de que se cuide de la realización progresiva, el peso de la realidad tiene que ser vencido en lucha constante. No se permite que el proceso se detenga y la meta final sigue siendo Idea. No porque ésta sea en sí inalcanzable, puesto que, en cierto sentido, está realizada en las fases de aquél, sino porque el espíritu, que está en proceso,

sigue siendo necesariamente finito. Por eso, subsiste en él, a lo largo de toda realización, su contradicción con la Idea.

Esta relación sólo cambia en una nueva actitud del espíritu, por decirlo así, en otra dimensión, a saber: allí donde el espíritu ya no necesita trasponer su idea en realidad, cuando ya no necesita hacerse "verdadero" en lo real, sino que se intuye en su esencia, en sí mismo, y en esta intuición —más allá de toda realidad histórica— es para-sí.

En todo caso es objetivo (tiene calidad de objeto) por este hacer; pues al autointuirse el espíritu se expone a sí mismo y es objeto de su intuición. Además, tal exposición es una especie de autorrealización, porque a su realidad le pertenece su ser-para-sí. Por eso, el arte, la religión y la filosofía son, a su vez, poderes históricamente reales, que, como todos los demás aspectos del ser espiritual, tienen su desarrollo en el tiempo y las fases de su realización en los espíritus de los pueblos. El espíritu absoluto se muestra, en su historia, como espíritu igualmente objetivo.

Pero al mismo tiempo es espíritu subjetivo, que tiene la tendencia a concebirse en su Idea como un todo. Semejante dirección hacia la Idea como tal es la que lo levanta por encima del peso terrenal del proceso real y le permite ser, en cada fase, el todo. Cuando el espíritu objetivo se eleva así sobre sus finalidades en lo real, se libera de éste y puede remontarse, ingrávido, al reino de la idealidad. Entonces el espíritu es libre, es decir, "espíritu absoluto".

Entendido como arte, este espíritu absoluto es el que "expone e intuye" su esencia en libertad. La intuitividad le permite aparecer en las obras de arte y en los objetos individuales. Entendido como espíritu que "presenta" su esencia "con devoción", como un todo, es religión en estrecho sentido, pues Dios, en cuanto objeto del sentir religioso, es el conjunto de su esencia. Finalmente, entendido como espíritu que "concibe" su esencia por medio del pensamiento, conociendo, de este modo, toda representación piadosa como

lo que en verdad es, constituye el espíritu de la filosofía.

Con relación a estos tres grados se articulan las esferas del espíritu objetivo. En cierto sentido todas ellas tendrían que considerarse como pertenecientes a la religión; pues también el arte es revelación del espíritu absoluto, y no es por azar que todo gran arte haya nacido, en cualquier época, sobre el suelo de un profundo sentir religioso. Pero el hecho de que también la filosofía tenga, en el fondo, el mismo objeto que la religión, está atestiguado por la honda conciencia de esta correspondencia, visible en la labor conceptual de los grandes pensadores, y también por el gran conflicto histórico entre la fe y el saber en su lucha por alcanzar predominio en la concepción del mundo. La filosofía tiene, como objeto último y universal, lo Absoluto, es decir a la misma divina esencia de toda esencia que la religión tiene por objeto de creencia y venera como revelada.

Todo servicio a la verdad es, en el fondo, servicio divino. Por eso en las bellas artes se manifiesta el auténtico espíritu de la religión, y al saberse se completa en la verdadera filosofía. Considerado desde el punto de vista de lo Absoluto, el tan discutido contraste entre la fe y el saber es tan caduco como el que existe entre la exposición y la revelación, entre la visión artística y la piadosa entrega. No porque tal oposición deje de existir en cuanto diferencia de los actos, pues precisamente aquí perdura como indeleble. Lo que permanece idéntico es —si se atiende al todo— el objeto de los actos y el sujeto de ellos: el mismo espíritu conoce el mismo espíritu, en las diferentes formas de su relación a sí mismo.

Semejante disposición tuvo para la Estética de Hegel una doble consecuencia: en primer lugar, un estrecho vínculo —en verdad demasiado estrecho— con las cosas del culto; y, en segundo lugar, el predominio del contenido en la valoración del arte. Ambos puntos son esenciales limitaciones,

que difícilmente podrían tener validez actual; pero la Estética de Hegel se mueve dentro de tales límites y así hay que admitirla.

Semejante circunstancia es visible en las introducciones que pone como base. Distingue tres formas del arte, según el modo como se expone la Idea. Y, de acuerdo con ello, las divide en tres grupos. El primer tipo formal es el "arte simbólico": en él la Idea todavía es indeterminada (no conocida por el contenido) y aspira a configurarse plásticamente. Entre las artes de este tipo sólo se cuenta la arquitectura. Hegel piensa exclusivamente en los templos y en los edificios destinados a fines eclesiásticos, y por eso considera que este arte no expone el contenido único, la divinidad, sino sólo su contorno, el lugar de su residencia.

Como segundo tipo formal Hegel propone el "arte clásico". Aquí la Idea surge con plena determinabilidad; se agota en su manifestación y, la forma corresponde a su contenido, pues adopta la del ser espiritual, es decir, la del hombre. Tal es lo que consiguen las artes plásticas, que exponen el verdadero contenido de la Idea, o sea la divinidad misma en su configuración humana. De este modo, la introducen en el templo. "Al caer el rayo de la individualidad sobre la perezosa masa, irrumpe la divinidad, y la forma infinita del espíritu, que ya no es meramente simétrica, se concentra y configura en la corporeidad." [150]

La tercera forma del arte, es la "romántica". En ella se aprehende la Idea en su espiritualidad. Por esa razón no aparece de un modo que permita captarla espacialmente en el fenómeno. Se concentra en la espiritualidad de la interioridad humana misma. Se manifiesta en la materia de los poderes anímicos: en el sentimiento, en el temple del alma, en el placer y el dolor. Los colores, los sonidos y la palabra constituyen la sustancia de semejante exposición. Las artes que corresponden a este tipo formal son la pintura, la mú-

[150] X *a*, 109.

sica y la poesía. Según la concepción de Hegel, por el contenido pertenecen al tercer momento de la situación cultural: a la comunidad de fieles, tal como ésta se enfrenta al "Dios sensiblemente presente". "Es la reflexión espiritual en sí de aquella existencia sensible; es la subjetividad y la interioridad animadas, en virtud de lo cual la particularización, la individualización y la subjetividad se hacen el principio determinante, tanto del contenido del arte como del material que lo expone exteriormente." [151]

La ordenación de las artes dentro de sus tipos formales, no se debe tomar de modo demasiado estricto. El puesto de la pintura lo muestra claramente. Es palpable su proximidad a lo plástico: la espacialidad de sus medios es la misma; pero Hegel se atuvo a la liberación de la materialidad propiamente dicha, es decir, a su elevación por encima de la "plenitud sensible y espacial de lo material". Tal es lo que la pintura muestra por su limitación a las "dimensiones de la superficie".[152]

Al lado de esta ordenación establecida por el contenido, está la histórica. Es patente que con el arte clásico Hegel pensaba en el arte griego; pues las notas mencionadas le corresponden sin lugar a dudas. Tampoco se puede dudar que allí el nacimiento del arte estuvo sometido a los deberes del culto divino. Pero no ocurre lo mismo con las otras dos formas del arte. Hegel encontró en el arte oriental la más pura plasmación de la forma simbólica, y en el arte cristiano de Occidente, la de la romántica. Semejante ordenación histórica —sobre todo con relación a la arquitectura occidental o a la poesía griega— se debe entender dentro de límites muy facultativos.

El reino de lo "bello" no se limita al arte. La belleza existe por todas partes, tanto en la naturaleza como en el mundo del espíritu humano. Hegel reunió todo esto bajo el título

[151] X *a*, 111.
[152] X *a*, 113.

de "bello natural". La Idea de lo bello es aquí la misma que en el arte; pero irrumpe en realizaciones que no le permiten manifestar con pureza su contenido, aunque no existen en virtud de tal manifestarse, sino sólo implicadas por él.

Esta amplitud de la posición corresponde a la determinación sustancial de lo bello. En este punto, Hegel es platónico. La Idea de lo verdadero y del bien coinciden perfectamente, según él, con la de lo bello. En el fondo, sólo hay una Idea, *la* Idea, a saber: tal como la *Lógica* la ha desarrollado, es decir, como el ser-para-sí del concepto. En todas las cosas, en todos los seres vivos, en todo hacer y ser humano, vive semejante Idea, y ellos son los grados de su realización. Para Hegel todo el encanto de la belleza consiste en la medida en que la Idea irrumpe en el fenómeno. Sin embargo, también aquí se aparta de la doctrina platónica. Es cierto que Platón concebía la Idea "como lo universal concreto"; pero no había acertado con lo verdaderamente concreto, "pues, concebida en su concepto y en su universalidad, la Idea tiene ya el significado de ser lo verdadero". Falta indicar la manera según la cual ella es para un sujeto que la concibe; es decir, falta "la subjetividad en sí misma conforme al concepto, y su unidad ideal con el ser-para-sí".[153]

Luego, a la Idea de lo bello propiamente dicho aún le falta mucho; a saber: aquello por lo cual se diferencia de la Idea de lo verdadero. Tiene otro modo de ser-para-sí, o sea, de ser para el espíritu subjetivo. No basta con que ella se realice en una cosa existente; tiene que volver a aparecer a través de su realización y, de este modo, manifestársele al sujeto en las cosas. "Por eso, lo bello se determina como la apariencia sensible de la Idea. En la belleza lo sensible y la objetividad no mantienen, en general, autonomía alguna, sino que han renunciado a la inmediatez de su ser, pues sólo es puesta la existencia y objetividad del concepto, y es puesta como una realidad que, en tal existencia objetiva suya,

[153] X *a*, 185.

expone al concepto en unidad con su objetividad; de esta suerte sólo rige como apariencia del concepto." [154]

De este modo, el concepto de lo bello ha cambiado muy esencialmente. No ocurre con lo bello —como el platonismo de todos los tiempos lo ha creído— que su Idea, tomada en sí, sea más bella que la belleza sensible existente en el objeto. Al contrario, la Idea como tal no es, en general, bella. El principio que establece que lo bello es Idea, sólo expresa la mitad de la verdad. Tanto es cierto como falso. La Idea, más bien, sólo es bella "en su aparecer"; pero a este aparecer le pertenece el objeto sensible y "particular" en el cual ella se manifiesta, a través de lo cual aparece. La transfiguración del objeto en "el aparecer sensible de la Idea" —en cuanto ésta aparece por y a través de él— es su belleza.

Sólo en esto se justifica el lado subjetivo de la estética, el aspecto kantiano del problema. Pues la manifestación sólo puede existir para un sujeto; y, por cierto, existe para algo muy determinado de él: no existe "ni para la inteligencia no libre y aferrada a su finitud, ni para la finitud del querer". Kant ha mostrado, por primera vez y con plena precisión, el campo propio de la facultad estética de juzgar. Al entendimiento no le es posible captar la belleza. Se refiere a la ley; pero la ley de lo bello se oculta en la "apariencia sensible", sigue siendo incaptable. Lo mismo rige para la voluntad, que se encamina a la realización; pero lo bello no es, en absoluto, real, sino que libremente flota por encima del peso de la realidad, como el mero aparecer de un otro. Para ambas facultades "lo sensible es algo por completo diferente del concepto; lo objetivo algo por completo diferente de lo subjetivo". Pero ahora las oposiciones se unifican: el concepto "se manifiesta" en lo sensible, sin estar realizado por él, inclusive, sin ser entendido como tal por el sujeto.

El romanticismo definía lo bello como lo infinito en lo finito. Con esa determinación acertó proféticamente con el

[154] X *a*, 144.

punto nuclear; pero careció de los medios conceptuales para valorar lo intuido. La filosofía de Hegel los tiene, y a él se le mostró el sentido de aquella definición. La Idea es infinita, mientras que la configuración sensible es finita; lo que es en sí se manifiesta levantado por encima de sí mismo, justamente por ser la "apariencia de la Idea". Ésta está incorporada a la individualidad de la cosa que, en sí, es indiferente. El sujeto, a su vez, entendido como sujeto que intuye sensiblemente, es el espíritu subjetivo y finito. Pero, al intuir, también éste se levanta por encima de sí mismo y exhorta desde dentro a lo infinito de su espíritu. De este modo, tanto el objeto como el sujeto se despojan de su oposición y finitud, pues lo bello, que desde el objeto "aparece" en el sujeto, "es en sí mismo infinito y libre". Por esencia, la belleza rompe la finitud de un "contenido limitado", y por eso, puede "manifestar" lo bello como "libertad en su existencia", puesto que es el concepto "que no se opone a su objetividad y que por eso —en contraste con la finitud y con la abstracción unilateral— no se pone contra ella, sino que se confunde con su objetividad y, en virtud de esta unidad y plenitud inmanente, es infinito".

Esta honda determinación de lo bello justifica plenamente la tesis kantiana del agrado desinteresado y de la universalidad subjetiva del juicio de gusto, así como la imposibilidad de aprehender la ley que domina la belleza. De este modo se vincula con ella la idea de Schiller, acerca de la libertad estética, y también la de Schelling sobre la necesidad inconsciente que se puede elevar, en la creación artística, hasta el punto de ser un destino. La clave de tal misterio se halla en el objeto estético, es decir, en su peculiar modo de ser para el sujeto, para quien al mismo tiempo es real y, sin embargo, sólo fenoménico. Por su acierto en este punto, Hegel pudo dar, en una sola y feliz definición, el complemento filosófico de muchas líneas conceptuales que tenían, como dirección, la misma tendencia, aunque divergían en lo que captaban

y plasmaban. El singular puesto de lo bello en el mundo consiste esencialmente en la relación del concepto (Idea, ley) con la existencia sensible. "El concepto no permite que la existencia externa de lo bello siga por sí misma la propia ley, sino que a partir de sí determina su articulación y configuración fenoménica, y la concordancia entre ésta y el concepto consigo mismo constituye, en su existencia, la esencia de lo bello." [155]

Tal "determinarse desde sí mismo" es una legalidad; es, también, la más rigurosa e íntima necesidad, la cual domina de modo radical en los "objetos bellos", "aunque no deba surgir en la forma de la necesidad misma, sino que se tiene que ocultar con la apariencia de una contingencia desprovista de propósito".[156] Por otra parte, y justamente debido a este ceñido vínculo, el "objeto bello" se desatará interiormente de su nexo con lo real. Por su carácter cerrado se desprende y está allí por sí o "libre". "Ha replegado en sí la dirección hacia afuera, anulando su dependencia de otro; y para la contemplación ha trocado su finitud no-libre en libre infinitud."[157]

De este modo, la libertad es una directa función del "aparecer", porque la configuración, la articulación y la forma de un objeto se determinan simplemente debido a que "la apariencia permite que su propio concepto se manifieste como realizado"; y, de esta suerte, todo lo esencial está en ella dirigido desde dentro. Su ley es autónoma, aunque presente la "apariencia" de ilegalidad.

La muy conocida libertad del sujeto —palpable en todo el que sienta estéticamente en la contemplación— forma pareja con la mencionada libertad del objeto. Al estar éste desprendido del encadenamiento con lo actual, también el contemplador se desprenderá del apremio y de las fatigas de su

[155] X *a*, 145.
[156] X *a*, 150.
[157] X *a*, 148.

actualidad vital. El objeto no puede servir a ninguna finalidad de los nexos vitales, pues es un fin en sí, plenamente realizado. Ante los ojos del contemplador pone, de un modo inmediato, lo supratemporal de la Idea que se manifiesta, y lo hace partícipe de su calma y grandiosidad. Quien no se eleve hasta esa libertad, quien no pueda dejar por detrás de sí a la trama de los medios y fines, de lo exigido y realizado, no alcanzará, en general, la gozosa visión de lo bello. "Por eso, la contemplación de la belleza es de especie liberal, es un acceder a los objetos, en cuanto libres e infinitos, sin tener voluntad alguna de poseerlos o de emplearlos como útiles, según intenciones y necesidades finitas." [158]

Esta determinación de lo bello deja amplio margen para gradaciones varias, ante todo, para la diferencia entre la belleza natural y la artística. Hegel entiende a la primera como un grado inferior. La naturaleza es el ser fuera de sí y la no-libertad del espíritu. Aquí el concepto aparece "fundido" inmediatamente con la objetividad. En las formas inferiores de la naturaleza, la Idea sólo de un modo "abstracto" está incorporada: en relaciones de magnitud, en la simetría, la regularidad, la armonía; en pocas palabras: en unidad externa. La "unidad interna", entendida como la unidad propiamente dicha, sólo surge en las formas animadas de la naturaleza. En la línea evolutiva "planta, animal, hombre", no sólo hay una gradación de la naturaleza, sino también de lo bello. Cuanto más alta es la configuración, tanto mayor es su capacidad de permitir la manifestación de la Idea. Sin embargo, también en las formas más altas de lo viviente, la unidad interna del concepto, es decir, lo anímico, sólo es cognoscible como no-libre; por así decirlo, el principio no se abre paso.[159] Algo semejante ocurre con el hombre, entendido como objeto estético. Así como el alma se oculta en la

[158] X *a*, 149.
[159] X *a*, 154.

existencia corporal, el carácter se encubre en la diversidad de las acciones, que pueden expresarlo o no.

En la esencia del hombre empírico se muestra como limitación la misma falta de integridad, propia de toda la esfera natural. Las acciones y acontecimientos que plasman su esencia están codeterminados desde fuera; por eso no son una expresión pura. "Lo interno, a lo cual corresponde la expresión, no va, en todos los casos, más allá de la superficie y configuración exterior de su realización inmediata." [160] Lo interior permanece vuelto hacia la "totalidad sólo real". Ahora bien, el individuo espiritual, considerado como objeto, es justamente el tipo de una configuración que implica todas las condiciones del "objeto bello". En él la "apariencia de la Idea" es palpable en medio de la prosa de la vida. Y, sin embargo, está a mitad de camino. "En su realidad inmediata, la apariencia de la Idea sólo se manifiesta fragmentariamente en la vida, en la acción, en el padecer, en los deseos e impulsos." Lo ideal, es decir, el carácter, no tiene en el individuo otra manifestación.

La "calidad de ser determinado por otro" no permite que la Idea se manifieste con pureza. "Es el dominio de la no-libertad, en el que el individuo vive inmediatamente." [161] Pero a la apariencia de la Idea le pertenece, justamente, el desprenderse de este ámbito, el configurarse tan sólo desde dentro. De aquí lo "fragmentario" de la vida de la belleza humano-psíquica. Si se persigue esta relación más lejos, hasta la esfera de los "intereses espirituales" propiamente dichos, esa dependencia no cesa —como se podría pensar— sino que se eleva, y llega a ser una "completa relatividad". El hombre vive en constante compromiso. Para conseguir lo suyo tiene que hacerse un medio de fines ajenos, así como él mismo disminuye a los demás convirtiéndolos en medios de sus fines. "El individuo, tal como se manifiesta en este mundo

[160] X *a*, 189.
[161] X *a*, 190.

de lo cotidiano y de la prosa, no es activo desde su propia totalidad, y no se entiende desde sí mismo, sino en los otros." [162]

Lo que Hegel llama "prosa de la vida" es que en ésta todo se somete a "la finitud y variabilidad, al entrelazamiento de lo relativo", tanto como a la presión de la necesidad externa. Y con eso queda dicho que son formas que están al servicio de fines diferentes a los de la apariencia de la Idea. Desde el punto de vista de este engranaje, el surgimiento de la Idea sigue siendo contingente; pero el espíritu soporta, en sí mismo, la necesidad de su libertad. Y, puesto que no la encuentra en esa trama, la busca y crea en un campo exterior y superior a ella. Está obligado "a realizarla en un terreno más alto". "Este terreno es el arte, y su realidad es el ideal."[163]

Con éste, el hombre opone otra cosa a la dura realidad. Crea el accidente, que la realidad no ofrece, es decir, el accidente de la manifestación pura de la Idea, en la que ésta no se abre paso "fragmentariamente", sino que de modo completo atraviesa la concreta configuración. "La necesidad de la belleza artística emerge del defecto de la realidad inmediata y su tarea consiste en su llamado para que la manifestación de la vitalidad —y, principalmente, de la animación espiritual— se presente también de modo exterior en su libertad y para que adecúe lo externo a su concepto." [164]

La teoría hegeliana del ideal no es el cumplimiento de lo que su título haría temer, es decir, una exhortación acerca del modo según lo cual se debería presentar lo bello o acerca de su consistencia. El Ideal no es la Idea que se manifiesta en lo sensible, sino la manifestación misma en su pureza. El logro de semejante manifestación sigue siendo un misterio

[162] X *a*, 191.
[163] X *a*, 195.
[164] X *a*, 196.

del artista, pues sólo se puede aclarar lo universal y esencial de su hacer.

Ante todo, el ideal es la belleza renacida del espíritu. En contraste con la realidad prosaica, el ideal es lo que no la produce; es el desprendimiento del objeto del apremio, el despojarse de lo contingente y externo, la exposición del puro caso en la concreta individualidad; pero de tal modo, sin embargo, que todo se determina por la esencia de la Idea. No obstante, y a pesar de la obra de la fantasía, el ideal no es extraño a la realidad; al contrario, es lo real propiamente dicho; pues lo único real en la realidad empírica es la Idea; o, a la inversa, lo real sólo es, cuando ella se realiza. "Según esto, el ideal es la realidad apartada de la amplitud de las singularidades y contingencias, puesto que lo interior se manifiesta en esta misma exterioridad opuesta a lo universal como individualidad viviente." [165]

En esto tiene su base aquella maravillosa libertad que se llama artística, y que se opone a la mera "imitación". Es cierto que comienza con la visión de la vida real, pues en ella encuentra los móviles de sus configuraciones; pero por la pureza, formación y configuración que ella les otorga, las convierte en formaciones para otra cosa: para la pura incorporación de lo intuido en la Idea. La libertad artística las suelta y ata, idealizándolas según determinado aspecto, y únicamente permite surgir lo esencialmente intuido. De este modo, crea un segundo mundo, junto y por encima del real. Pero la obra creada le otorga a ese mundo la intuitividad, que es propia de lo real.

Hay una "purificación" de lo accesorio, producida a partir de la configuración ideal. En cierto sentido —cuando del peso terrenal de la vida se penetra en este reino— entra con aquella configuración algo de fantasmagórico. Se acalla la seriedad de la vida; domina alegre paz y sólo impera un interés por la visión y la entrega. "Semejante reino de som-

[165] X *a*, 201.

bras es lo ideal; los espíritus que en él se manifiestan han muerto para la existencia inmediata, pues se han separado del carácter menesteroso de la existencia natural." "Pero lo ideal hunde también su pie en la sensibilidad y en su forma natural; sin embargo, la retrotrae a sí mismo, al mismo tiempo que al ámbito de lo externo, puesto que el arte sabe reducir a límites —dentro de los cuales lo externo puede ser la manifestación de la libertad espiritual— el aparato que la experiencia externa necesita para la conservación de sí misma." [166] Pero lo que esta imagen del reino de las sombras no expresa, es el otro aspecto de lo ideal: el "poder de la individualidad", el "triunfo de la libertad concreta, en sí concentrada". Lo bello es elevada plenitud vital, realidad potenciada, sensible presencia de lo inalcanzable, grandiosidad, infinito.

El hecho de que la configuración de la Idea se torne corpórea en la individualidad, se desprende de la ley de espíritu, que sólo posee su ser-para-sí en la unidad del espíritu subjetivo con el objetivo. El arte es espíritu absoluto, y sus configuraciones tienen que tener la forma de éste. La subjetividad del individuo no es lo que menoscaba la universalidad de lo objetivo; al contrario, su extensión se acrecienta en lo simbólico, o más precisamente, en lo universal de la Idea.

Inclusive la individualidad artísticamente potenciada crea el mundo, en el cual se halla, según su imagen. La poesía antigua, con la epopeya y el drama, puso ante los ojos, en forma plenamente concreta, tal mundo increado. Es el cosmos de los dioses y héroes, de los semidioses y heroicos guerreros. No suponen el Estado o el orden jurídico; los individuos no son aquí los incidentes de algo universalmente válido, sino la esencia propiamente dicha de este mundo, en el cual sus acciones constituyen la eticidad, y su delito, culpa o destino, son el acontecer universal de tal mundo. En este sentido, la condición ideal del cosmos es la heroica,

[166] X *a*, 201 y s.

y la poesía muestra las cosas humanas potenciadas en ella. Los conflictos y las situaciones, las pasiones y los caracteres se muestran aquí en magnitud no debilitada, en forma lapidaria. Este mundo es el terreno originario de lo humano, y la forma suprema del arte, la tragedia, crece sobre él, donde su principio está tan arraigado que sólo tardíamente, y no sin abandono de algo esencial, pudo separarse de ese suelo originario.

En esta, como en otras numerosas reflexiones de Hegel, salta a los ojos lo mucho que estaba orientado por la poesía. Para él era la más alta y objetivamente importante de las artes, por ser la más espiritual y porque en ella lo espiritual se intuye a sí mismo del modo más adecuado. Tal concepción se presenta con toda claridad cuando se atiende a lo que Hegel decía sobre el *pathos* y el "carácter". Por su contenido, ambos elementos están condicionados de un modo eminentemente ético en la poesía épica y dramática. Pero también la esencia de lo "ideal" alcanza en ellos su más patente determinación. Si se admite la posición de Hegel, determinada de una manera preponderante por el contenido, no resulta extraño que la tragedia ocupe el puesto más alto. Su contenido es lo sustancial del espíritu propiamente dicho; los caracteres están entretejidos, en toda individualidad, con lo más universal, es decir, con los poderes objetivos del espíritu, puesto que en su hacer representan su *pathos* (quizá debiéramos decir su *ethos*), y sus faltas son culpas contra ellos o provienen de ellos. Como grandioso ejemplo de esta circunstancia, Hegel vuelve a apelar al conflicto de Antígona, que es el conflicto entre los vínculos de sangre y los intereses del Estado.

Aquí lo más íntimo de la humanidad aparece en su ser central o nuclear, y eso es, por el contenido, lo que aproxima la poesía a la religión, pues la tragedia permite ver del modo más claro su origen litúrgico.

7. Filosofía de la religión

Desde sus primeros escritos la relación de Hegel con la filosofía de la religión es clarísima. Nunca se interrumpió, sino que perduró a través del desarrollo del pensamiento y de la realización del sistema, empezado *ab ovo*; pero en su último eslabón se configuró como un poderoso *finale*.

El mundo conceptual de Hegel es, desde su raíz, religioso; tanto, que su filosofía es religión que concibe su propia esencia por medio del pensamiento. Al considerar el mundo en sus diversos grados, trató, justamente por eso, de Dios; pues el mundo es el gradual despliegue de lo Absoluto, y el ser de Dios no es otro que el manifestado en ese desarrollo. Es cierto que, frente al riguroso concepto de la religión, entendida como concepto de la conciencia creyente, ella sigue estando intacta, y el saber filosófico, es decir, la concepción y el reconocimiento de los grados es y sigue siendo algo diferente de la piadosa entrega, de la veneración y del culto. Pero en su esencia, el objeto es el mismo. Sólo existe *un* Absoluto, que es por igual, el objeto último y unívoco del saber y de la fe.

Por eso, contra nada se dirige tan precisamente la polémica de Hegel como contra la separación entre el saber y la fe. La tesis según la cual el auténtico conocimiento filosófico podría contradecir el contenido de la genuina fe viviente, será directamente sentida por él como un pensamiento que tiene un dejo de blasfemia a Dios, pues la creencia tan sólo pone a Dios en una forma que no es la del saber. En la historia del sentir religioso esas formas se depuran y, en la religión revelada del espíritu, se aproxima a la concepción conceptual —a tal punto que ésta puede reconocer su objeto en ella—; pero el sentimiento mismo no es una concepción.

Considerada como grado y actitud del espíritu absoluto, la fe sigue siendo diferente del saber; pero esta diversidad no pertenece al objeto, que es Dios. La diferencia sólo corresponde a su ser-para-sí en nuestra conciencia, pues la esencia del espíritu absoluto está en ser el saber de lo Absoluto en virtud de sí mismo. Y tal saber no está más allá del mundo; no reside en una conciencia que Dios tuviese por sí, fuera de nosotros, sino que se halla completa y absolutamente en nuestra conciencia humana, que en la religión se eleva hasta la conciencia de Dios, y en la filosofía hasta la conciencia de lo que es en verdad esta conciencia de Dios. Pero ésta es el saber de lo Absoluto, alcanzado en virtud de sí mismo y tal como se cumple en nuestra conciencia.

Semejante planteamiento general se puede perseguir a lo largo de todos los eslabones de la filosofía hegeliana. La *Fenomenología* es el análisis del ser espiritual, que comienza por su exterioridad e inmediatez y concluye con el pensamiento de lo Absoluto, entendido como un pensar que no sólo se concibe a sí mismo, sino que también puede ser expuesto y perseguido en este concebirse. La *Lógica* acepta semejante tarea de persecución. Su larga serie de categorías constituye la dialéctica de lo Absoluto, que consiste en la penetración del espíritu en la esencia de Dios, puesto que trata de Él tal como es "antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito". Desemboca en el concepto de la Idea, que no es sino este autosaberse de lo Absoluto. Por eso, la *Lógica* es ya teología filosófica.

La filosofía de la naturaleza muestra la Idea en su "ser otro", como mera objetividad. Pero al mismo tiempo persigue esta línea hasta el incipiente ser-para-sí. La filosofía del espíritu, tanto la del subjetivo como la del objetivo, desarrolla los grados de semejante ser-para-sí. Aquí se advierte que la estratificación del mundo no es más que el desarrollo de ese mismo Absoluto, y que el conocimiento del mundo —aunque no conscientemente— es por necesidad conocimiento de

Dios; inclusive que el derecho, la moralidad, el Estado, la eticidad y la historia sólo son las diferentes fases —por cierto contradictorias, pero que vuelven a superar toda oposición— de la relación entre el espíritu finito y lo Absoluto; que, por tanto, son, en última instancia, los diversos grados de la autorrealización de Dios. Por eso, la doctrina del espíritu absoluto, entendido como conclusión de esta cadena, es la construcción, por sí realizada, del gran proceso: es su saber desde sí mismo. Y por eso también, el espíritu absoluto —sea arte, culto o saber puro— es necesariamente religión.

Así, la imagen total de esta filosofía es plenamente acorde y muy peculiar de la grandiosidad de su concepción. Hacia dondequiera que el hombre dirija su mirada para concebir filosóficamente, verá, en todas partes, una y la misma cosa: Dios. Mira las órbitas planetarias y en las leyes del cosmos ve a Dios; mira lo viviente y ve en ello al eterno Espíritu de Dios elevándose a conciencia. Mira el propio corazón y en él encuentra a Dios, como eterno poder que en él vive. Mira el gigantesco teatro de la historia universal y ve el imperio de Dios, como espíritu universal. Mira, con levantado corazón, las obras del genio, y en esa visión es partícipe de la revelación de Dios. En la oración se enfrenta, con humildad, a su rostro; se eleva hasta lo eterno y se siente tocado por la mirada de la divinidad, que atraviesa lo finito. Vuelve al reino del pensamiento, investiga su dialéctica y "experimenta" que la marcha legal del pensamiento finito —por él mismo cumplida— lo induce al eterno pensamiento de Dios.

La filosofía llega a sí misma. Es un círculo, pues es la autoconcepción de lo Absoluto en nosotros. Pero también su objeto, el mundo, llega a sí mismo en su evolución, y es el mismo círculo de lo Absoluto, puesto que lo sustancial es en él el espíritu que, como espíritu absoluto, se concibe en nosotros. Semejante movimiento circular es palpable en la religión y la filosofía. Ambas son la conciencia del reencuentro del espíritu consigo mismo. "Así, las dos coinciden

en un punto: la filosofía es, en efecto, culto divino; pero sus cultos son, en ambas, diferentes." [167] La separación mayor sólo consiste en la representación de los que hacen de Dios un misterio, un secreto eternamente oculto a la razón, pues de ese modo no se puede seguir otro camino, fuera del de poner la fe contra la razón, como un poder hostil a ella, o ésta contra la fe. En ese caso, la fe está condenada a perdurar en la eterna oscuridad del sentimiento.

Sin embargo, su objeto es Dios. Y nadie dirá que Dios es irracional. Pero si es razón, e inclusive la razón absoluta, que como principio domina el mundo, no se podrá entender cómo la razón humana no tendría derecho a saberlo. Por eso, es un sano pensamiento decir "que Dios es inmediatamente revelable a la conciencia del hombre, que la religión consiste en que el hombre conozca inmediatamente a Dios. Esto se llama razón y también fe, pero tomada en un sentido diferente al que le da la Iglesia".[168] Semejante pensamiento no necesita prueba alguna. Es un hecho, que sólo contiene la "representación universal de que el contenido supremo, es decir, el religioso, se delata al espíritu mismo; que el espíritu se manifiesta al espíritu, a este espíritu mío; que esta fe tiene su puesto y raíz en mi profundísima singularidad; que lo más íntimo de mí mismo es inseparable de ella".

Tal autonomía de la fe es importante cuando, con ella, se torna superflua "cualquier autoridad externa o cualquier testimonio extraño". No por eso se anula la revelación, la doctrina o el dogma. Las fuentes de la revelación pueden ser diversas y no están limitadas por interior certeza. Sólo importa esto: "lo que debe regir para mí, tiene que tener su prueba en mi espíritu; al testimonio de mi espíritu corresponde que yo crea. Es cierto que puede venir de afuera, pero el comienzo externo es indiferente".[169] El propio espí-

[167] XI, 4.
[168] XI, 10.
[169] XI, 11.

ritu tiene que conocer el testimonio de lo que le es ajeno como si fuese suyo; es decir, tiene que aprobarlo como verdadero. Pero esta fe difiere de un mensaje, pues la fe se le tiene que añadir desde dentro. Los Padres de la Iglesia tuvieron razón al ver en la fe misma la gracia de Dios propiamente dicha, la interior iluminación.

La filosofía está muy lejos de atentar contra la interioridad de la certeza dada por la fe. Al contrario: la convierte en su propio objeto, y de esta manera plantea la cuestión de otro modo. Pregunta: ¿cómo es posible que lo inmediatamente sabido pueda también ser "conocido"? Y responde: justamente por su manifestación en el espíritu.

La manifestación es el mostrarse en y para el espíritu. Y puesto que Dios mismo es espíritu y que la esencia de éste es ser-para-sí, su esencia será justamente su manifestarse en el espíritu. "El espíritu de Dios está en su comunidad de fieles; o, dicho teológicamente: Dios es esencialmente espíritu en tanto está en su comunidad de fieles." [170] Luego, el espíritu es para el espíritu, y éste lo conoce. Y, a su vez, el espíritu del hombre puede saberlo y concebir tal relación de manifestación. Sería absurdo pensar que el concebir pudiese dañar a la manifestación.

En sus *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios,* Hegel extrema tanto esta tendencia, que vuelve a admitir una parte considerable de la vieja teología racional. Las pruebas están justificadas. Y, lo que es más, la "demostración" misma tiene asignado su lugar en el ámbito teológico. Demostrar es conocer de modo mediato; pero en el conocimiento especulativo todo es mediato. Esto se ve fácilmente si se atiende a la esencia de la lógica; pero Hegel también lo demuestra partiendo de la esencia de la religión. Celosos de ésta, algunos hablan exclusivamente "de nuestra relación con Dios" y la piensan como una relación unilateral. No advierten que así anulan el "ser autónomo"

[170] XI, 14.

de Dios, que eso implica la representación de que "Dios sólo sería en la religión como un Dios puesto o engendrado por nosotros".

Pero aquí se ha mostrado la circunstancia inversa. "La expresión, con frecuencia empleada y censurada, según la cual Dios sólo es en la religión, tiene el grande y verdadero sentido de que a la naturaleza divina, en su autonomía plena y por sí existente, le corresponde ser para el espíritu del hombre y comunicársele. Este sentido es por completo diferente al que se ha mostrado antes, y según el cual Dios sólo era un postulado, una creencia. Dios es y se da en relación con el hombre." [171] O dicho con el lenguaje de la *Lógica*: lo Absoluto es la Idea que se concibe a sí misma, y en el espíritu subjetivo del hombre llega a ser, junto con su objetividad, "para-sí".

Aquí reside el fundamento por el cual la religión es al mismo tiempo conocimiento, por el que simultáneamente es fe y saber. También en este punto se halla la radical oposición entre Hegel y Schleiermacher, para quien la religión en su pureza sólo es "sentimiento de absoluta dependencia", al extremo de que el dogma aparece como una falsificación. Para Hegel, en cambio, no sólo el dogma, sino también el saber que lo concibe pertenece al sentido de la religión. El sentimiento sigue estando justificado, y cuando su contenido se eleva al pensamiento, es esencial. Inclusive, desde un punto de vista objetivo, el sentimiento de dependencia también sigue existiendo para Hegel, a pesar de su ocasional y agresiva polémica en contra de él; es más: Hegel le confiere un fundamento filosófico muy exacto, en el análisis de la relación entre lo finito y lo infinito. Tal examen prueba que el mero sentimiento sólo constituye un grado ínfimo, en el que ya está *implicite* la relación entera.

Sobre esta base se inicia el punto de partida de la reflexión, responsable de la separación. Su obra consiste en po-

[171] XII, 328.

ner lo infinito como trascendente, inalcanzable e incognoscible, renunciando así a la participación y concepción. Aquí la crítica de Hegel es contundente. "Este punto de partida se da, en primer lugar, como el de la humildad, que no pretende conocer nada de Dios, porque Dios y sus determinaciones están fuera de él; pero esta humildad se refuta a sí misma. Consiste en excluir lo verdadero de sí para verse, en el más acá, como lo afirmativo, como el ente que es en y para sí, frente al cual todos los demás se desvanecen... Lo infinito, calificado como trascendente, sólo es puesto por mí."

Lo extraño es que ya se contiene en esto la unidad de lo finito con lo infinito, pero sin saberlo. Es "una unidad tal en la que lo finito no es transitorio, sino que llega a ser lo constante, absoluto y perenne. Puesto que esta unidad está puesta por el yo finito, ella misma llega a ser unidad finita. El yo finge humildad porque no es capaz de abandonarse al orgullo de la vanidad y de la nulidad".[172]

Este es, por cierto, un caso límite de la reflexión religiosa. En muchos momentos de la captación especulativa se aproxima a la confusión; en otros, delata su insuficiencia. El punto de partida más alto es el de la "razón". Aquí el yo toma su humildad en serio y renuncia a sí mismo; por cierto, no renuncia a su conocimiento, puesto que éste le es peculiar. "De hecho, yo tengo que ser subjetividad particular superada; así, tengo que reconocer algo objetivo que, en efecto, rija para mí como verdadero, que sea reconocido como lo afirmativo puesto por mí, en lo cual yo soy negado como este yo; pero se conserva mi libertad. A esto corresponde que yo sea determinado como universal, que me conserve y sólo valga para mí como tal. Ahora bien: éste no es otro que el punto de partida de la razón pensante. La religión misma consiste en este hacer, en esta actividad de la razón pensante y de lo pensante racional, es decir, en ponerse, en

[172] XI, 113.

cuanto individuo, como lo universal y, al superarse como individuo, encontrar su verdadero Sí-mismo como lo universal." [173] Lo que la filosofía, entendida como razón científica, cumple en la concepción conceptual, la religión lo hace como "razón que piensa ingenuamente, al modo de la representación".

También podemos caracterizar esta relación fundamental, desde el otro lado, desde Dios. Se muestran los mismos momentos, sólo que con otra luz. Su evolución recuerda a la dialéctica ontológica de la lógica, cuya imagen es presumiblemente la que se halla en el pensamiento de Hegel. El desarrollo es el siguiente:

Lo verdadero es la "unidad inseparable" de lo infinito y lo finito; pero esa unidad "se puede dirimir", pues contiene la diferencia. "Por tanto, lo finito es momento esencial de lo infinito en la naturaleza de Dios, y se puede decir, por eso, que Dios mismo es lo que se hace finito al poner las determinaciones en sí." Esto no contradice la esencia divina, sino que reside en su concepto de Creador del mundo. Luego, es posible partir confiadamente de tal concepto. "Dios crea un mundo; Dios determina. Fuera de Él no hay nada que se pueda determinar; Él se determina al pensarse, se pone un otro: Él y un mundo, son dos. Dios crea el mundo desde la nada, es decir, fuera del mundo no hay nada externo, puesto que Él es la exterioridad misma. Sólo Dios es Dios, pero sólo por mediación de Sí mismo consigo mismo. Quiere lo finito: Dios lo pone como a otro y por eso mismo llega a ser diferente de Él, algo diferente y finito; luego, Dios tiene a otro frente a Sí. Pero semejante ser otro es la contradicción de Él mismo consigo mismo. De este modo, Dios es lo finito contra lo finito; pero la verdad reside en que esta finitud sólo es un fenómeno, en el cual Dios se tiene a Sí mismo. El acto de crear es actividad: he aquí la diferencia y el momento de lo finito. Sin embargo, es preciso

[173] XI, 117.

volver a superar esta existencia de lo finito, que es propia de Dios, puesto que es *su* otro y, por tanto, está en la determinación de lo otro de Dios. Lo finito es y no es lo otro: luego, se anula a sí mismo. No es lo mismo, sino lo otro, y sucumbe. De aquí que el ser otro desaparezca completamente en Dios y que Dios se conozca de este modo a Sí mismo. Se conserva por Sí mismo como resultado de Si mismo." [174]

Este pasaje, clásico por su concisión —es una brillante prueba de la dialéctica hegeliana proporcionada por el objeto supremo de la especulación— contiene *in nuce* el programa entero de la filosofía de la religión. Si se reemplaza aquí lo "otro" (el mundo) por aquel miembro del mundo —el único al que le corresponda una relación religiosa— que es el hombre, se reconocerá fácilmente el desarrollo de las relaciones entre él y Dios. A la anulación y al abandono de sí mismo en el hombre, corresponde el ser-fenómeno de lo finito y su superación en Dios.

Dios y el hombre: he aquí una íntima relación dialéctica, que se somete a la dinámica de la contradicción, propia de ella. Esa dinámica conduce a la síntesis, es decir, a la autodisolución de lo "otro", al regreso a Dios. Pero el resultado no es, como en toda auténtica dialéctica, igual al punto de partida. Dios se conserva a Sí mismo replegado en el hombre. En esto consiste su conocerse a Sí mismo. Sólo entonces es para sí; a saber, cuando en el conocimiento del hombre se conoce a Sí mismo. Y puesto que su realidad consiste en su ser-para-sí, sólo a través de la mediación del hombre Dios será real. Por eso, se permutan los momentos, y la mutua autonomía de ellos se desenmascara como una apariencia: "Dios también es lo finito, y también el yo es lo infinito. Tal sería la rigurosa fórmula filosófica del principio según el cual Dios sólo es en la religión, puesto que ésta es el saber que el hombre tiene de Dios.

[174] XI, 121.

La oposición entre lo finito y lo infinito es una "horrible imagen", de la que tenemos que desprendernos. "Quien no se deshaga de tal fantasma, se hundirá en la vanidad, pues supondrá que la divinidad es impotente de llegar a Sí misma; sostendrá, en cambio, la propia subjetividad y, de ese modo, asegurará la impotencia del conocimiento" [175], lo cual es justamente la no-verdad subjetiva.

El espíritu de la religión como tal, inclusive su realidad en el hombre, es que él, el hombre, posee el poder que tiene Dios de alcanzarse a Sí mismo y de ser completo, es decir, "para-sí". De tal manera Hegel justificó filosóficamente el pensamiento central de la mística alemana. Lo hizo con conciencia, encontrando su justificación en las palabras de su clásico, de Meister Eckhart: "El ojo con que Dios me ve, es el ojo con el cual yo lo veo; mi ojo y el suyo son uno. En la justicia, yo soy pesado en Dios y Él en mí. Si Dios no fuese, yo no sería; si yo no fuera, no sería Él. Sin embargo, no es necesario saberlo, pues son cosas que fácilmente se entienden mal y que únicamente pueden ser captadas por el concepto." [176]

Según la concepción de Hegel, lo dicho no es el espíritu de una religión determinada, sino de la religión en general, lo que no significa que toda religión lo sepa. Habló el corazón del filósofo, cuando el místico dijo: "sin embargo, no es necesario saberlo". "Saberlo", en sentido propio, sólo lo puede el pensamiento de la filosofía —el "concepto"— y, de este modo, Eckhart no sólo habla como hombre religioso, sino también como filósofo de la religión.

Para el viviente sentimiento piadoso es esta una relación muy íntima, pero no transparente. Sólo se la tiene en la fe, en la plegaria, en el culto y quizá, más allá de esto, en la propia vida activa, cuando está penetrada por esa certeza. La religión, subjetivamente entendida, no tiene la forma del

[175] XI, 123.
[176] XI, 149.

concepto, sino de la "representación", y todas las revelaciones de Dios tienen dicha forma. Ya en sus "cualidades", su "hacer", su "sentencia" y su "gobierno", Dios aparece humanizado. La cólera, la voluntad, la palabra divina, el Hijo y el Espíritu de Dios, todo, muestra plena y claramente la forma de la representación; pero ella es lo mudable, lo contingente; o, con mayor precisión, lo histórico. Tan pronto como se ha concebido un trozo esencial, cae en una "forma de la contingencia" y, sobre ella, se levanta una nueva. La sucesión de tales formas constituye la historia de la religión.

En todas partes el concebir conceptual está en lucha con la forma de la representación, que necesariamente es inadecuada. Lo puramente espiritual y universal en sí sigue siendo en ella inconcebible. Su consecuencia está en la convicción que se fija en el sentir humano y por la cual Dios no podría ser concebido en virtud de la secreta trascendencia de sus decretos. Pero puesto que esto contradice a la esencia e interioridad de la verdadera relación, la representación religiosa seguirá contradiciéndose a sí misma.

Sólo en su punto central permanece igual a sí misma y no se expone a contingencia alguna: en la fe, puesto que no es otra cosa que la realidad de Dios en el espíritu subjetivo. Pero aquí todo representar fracasa, ya que sólo permanece la entrega. "En la plegaria plena de fe, el individuo se olvida de sí mismo y está colmado por su objeto; entrega su corazón, y así pierde su individualidad inmediata, pero se conoce como universal." [177] Y en esto hay una renuncia a la representación.

Por otra parte, el pensar que reflexionando penetra en la representación, descubre su contradicción, y como no puede permanecer en lo contradictorio, anula la representación. Tal fue la labor de la "Ilustración" que también ha sido históricamente necesaria; pero que ha realizado su obra a medias. La reflexión convierte los momentos singulares en momentos

[177] XI, 145.

objetivos, y de ese modo no puede ir más allá de la contradicción de ellos.

Sólo el pensamiento especulativo la supera. Tal superación se halla en la unidad del "espíritu absoluto" consigo mismo. El pensar especulativo justifica lo que estaba presente, aunque no concebido, en la forma de la representación y del culto, como unidad. El sentido del culto está justamente en que no se atiene al contraste entre Dios y el hombre, sino que los reúne en la plenitud de su "actividad". El significado del culto sobrepasa los límites de la finitud; es el tránsito del Sí-mismo en su otro, la disolución del Sí-mismo, la supresión del egoísmo. "El espíritu, únicamente es espíritu, como libertad concreta, como espíritu que permite su naturalidad o inmediatez en su universalidad en general; más precisamente, en su esencia, entendida como su objeto, como espíritu que hunde su singularidad natural, que se determina como finita, en la cosa, es decir, en el contenido absoluto que se determina como objeto." [178]

Por eso el culto, al ser actividad, es más que representación. Es la forma auténtica del espíritu de ser tal, aunque no conozca su esencia en su peculiar configuración.

8. Sistema e historia de la filosofía

El sistema de Hegel no culmina en la religión —que es el objeto supremo—, sino en lo que el sistema mismo es: en la filosofía. Ya la *Fenomenología* lo establecía con toda claridad. El mismo pensamiento recibió en la *Enciclopedia* la forma monumental que todavía hoy sorprende al lector. Finaliza con las palabras del Libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, en las que Dios es tratado como el pensamiento del pensamiento. En rigor, es la confesión del filósofo sobre el sentido y esencia de la filosofía, que es la autoconcepción

[178] XI, 147.

del espíritu absoluto en la forma y configuración que le es peculiar: el concepto. De este modo, la filosofía no sólo se siente y representa, sino que es la existencia de la Idea que se sabe como tal. Y el hecho de que semejante existencia se dé en el espíritu del hombre, hace que éste sea lo que es según su destino: el eslabón que completa la estructura gradual del mundo.

Si se sale de la *Estética* y de la *Filosofía de la religión,* apenas se encontrará algo nuevo; sólo habrá aquello hacia lo cual el espíritu tiende en su autodespliegue. Por eso, no encontramos en el sistema de Hegel ningún miembro que corresponda a esta piedra final, es decir, ninguna "filosofía de la filosofía". El eslabón que, según la cosa, tendría que estar aquí, sería más bien el todo del sistema. Y éste ya existe. No necesita repetirse. Para la filosofía no hay otra evolución de la Idea fuera del desarrollo de su contenido. Toda otra descripción o determinación de su esencia es externa.

En verdad, también el despliegue de contenido de la filosofía es, paso a paso, un doble proceso: el saber del objeto y el saber del saber del objeto. Esta doble dirección no es extrínseca, no es un curso paralelo de dos conocimientos; sino una concepción que, en absoluto, progresa con un solo y unitario carácter, según el cual lo concebido implica una concepción del concepto, desplazando así el objeto; pero a su vez, también el concepto se desplaza, se torna fluente y se traspasa a sí mismo.

Luego, la filosofía de la filosofía no está en Hegel al lado de la filosofía, sino que tiene en ella su firme puesto. No se halla, ciertamente, en una disciplina particular, sino en el despliegue del todo. El hecho de que éste retorne sobre sí mismo y se cierre en círculo; el hecho de que en la altura del espíritu absoluto volvamos a llegar a las categorías primitivas de lo Absoluto, con las que se iniciaba la *Lógica,* todo eso es ahora transparente y parece de suyo comprensible: el camino recorrido lo ofrece con toda claridad.

Pero semejante milagro sólo es posible en un sistema que tenga por principio fundamental a la razón absoluta. Únicamente este principio está constituido de tal modo que vuelve a encontrar completa su esencia, es decir, la del mundo, en la esencia del espíritu filosofante. La tesis de dicho principio es y sigue siendo, naturalmente, metafísica. El sistema no la prueba, más bien la demuestra en sus consecuencias, a través de la larga serie de los grados objetivos.

Sin embargo, hay un punto en que el concepto hegeliano va más allá. La filosofía, como todo ámbito del espíritu objetivo y absoluto, tiene su desarrollo en el tiempo, o sea, historia. Y la historia de la filosofía, tanto como la de los pueblos, Estados, artes y religiones, es un constante ingrediente de la historia universal. También en ella vive el "espíritu universal", entendido, claro está, como espíritu absoluto que se concibe a sí mismo. Por eso, la filosofía no sólo se somete a la ley de la historia, sino que en su curso histórico-universal ilumina esa ley desde dentro. Pues en la pura historia del espíritu, éste se halla ante sí mismo. Aquí puede contemplar íntimamente la interior necesidad de su progreso, en una medida que no se da en los otros casos; a saber: como su propia y lógica necesidad.

En este sentido, hay algo particular en lo enseñado por el gran ciclo de lecciones en tres volúmenes sobre la *Historia de la filosofía*.[179] Hegel lo resume en un principio que se ha hecho famoso, según el cual "la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia, es la misma que la sucesión de las definiciones de la Idea en la dirección lógica".

Se trata de una tesis de identidad. Expresa la coincidencia lógico-sistemática con las consecuencias históricas. Es la superación del concepto superficial de la historia que, en la serie polémica y en la mutua lucha de los sistemas, no sabe ver otra cosa que un arsenal histórico de los errores

[179] Ocupa los tomos XIII-XV.

humanos. Por eso, dicha tesis se ha convertido en el fundamento de toda consideración histórica de la filosofía y ha sido valorada en su sentido propio. Hegel mismo proporcionó las líneas rectoras singulares, mostrando la fecundidad de su principio metódico. Todavía hoy carecemos de un juicio decisivo acerca del grado de su fecundidad.

Pero el segundo punto que abre esta perspectiva genial es, ni más ni menos, el del rendimiento del sistema hegeliano mismo. El pensador individual es y sigue siendo un poder débil y finito, frente al infinito campo objetivo que se exhibe al pensar filosófico. Otra cosa ocurre cuando una inteligencia individual aplica la ley de la historia; cuando posee la genialidad de valorar la plenitud del patrimonio pensado en ella; cuando, por tanto, no es el propio espíritu subjetivo el que trabaja para realizar el "sistema", sino el espíritu objetivo.

Hegel tuvo semejante genialidad. La ley de la historia del pensamiento fue la llave que le permitió abrir la cámara del tesoro de la *philosophia perennis*. Por eso, cayeron sobre él los frutos maduros del espíritu filosófico de todos los tiempos. Pero no le llegaron como una suma, sino en ordenación lógica, es decir, como un sistema, como una filosofía. Conducido por su instinto histórico y según el principio del espíritu objetivo que rige en la historia universal, Hegel experimentó aquí que la astucia de la razón había hecho trabajar al espíritu subjetivo para sus propios fines.

Por cierto, aquí no sólo trabajó el espíritu subjetivo del pensador individual en la historia, sino también el espíritu objetivo de la generación y época; y, como es natural, trabajaron para que se cumpla el fin del sistema, es decir, el del espíritu absoluto. El propio pensar de Hegel se elevó, siguiendo esa misma ley, al punto de vista de tal espíritu absoluto. He aquí el secreto histórico de su filosofía.

¿O acaso habrá sido lo contrario? El engañado, ¿no podría haber sido el mismo Hegel? ¿El espíritu objetivo lo habrá

empleado —a él y a su síntesis sistemático-universal del patrimonio histórico— en su marcha hacia una meta más alta?

Siempre es seductor considerar a Hegel como fenómeno histórico, con sus propias categorías. Entonces se lo ve como un grado más, similar a los que le sirvieron de apoyo, del camino de la filosofía hacia la verdad. De este modo, sería el eslabón que completa un largo camino, pero que es, al mismo tiempo, el primer paso de un nuevo sendero; pues si, como síntesis histórica, su sistema es, en absoluto, un primer paso, no por eso necesita ser el último.

Y por ser históricamente fecundo *no puede* ser un último paso. Hegel —visto en su propia perspectiva histórica— fue un medio para llegar a un fin que no conocía y al cual tuvo que servir ciegamente, de acuerdo con la ley del espíritu objetivo.

Pero con esto lo sobrepasamos, y ya es tema que pertenece a otra tarea. En su sistema mismo no se hallará la clave para ir más allá de él, pues no sólo es completo en sus categorías, sino también cerrado. La cuestión sigue siendo la de saber si su importancia histórica concluye con ellas. De otro modo, en la propia construcción se mostrarían los vacíos que permitirían trascenderla. Si así no fuese no habría lo que según la disposición hegeliana es el signo de lo cerrado y completo: no sería el ser-para-sí de lo que es en-sí.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras generales

J. K. Rosenkranz, *Critische Erläuterungen des Hegelschen Systems.* Königsberg, 1840.

— *Hegels Leben.* Berlin, 1844.

— *Apologie Hegels gegen Haym.* Berlin, 1858.

— *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie d. Philos.* Berlin, 1870.

R. Haym, *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen üb. Entstehung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie.* Berlin, 1857.

J. H. Stirling, *The secret of Hegel.* London, 1865.

C. L. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph.* Leipzig, 1870.

J. E. Erdmann, *Hegel* (*Allg. deutsche Biographie,* tomo 11) 1880.

E. Caird, *Hegel.* London, 1883.

A. Bullinger, *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelischer Unverstand.* München, 1901.

Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre.* 2 Bde. Heidelberg, 1901. (2. Aufl., 1911.)

P. J. Bolland, *Alte Vernunft und neuer Verstand.* Leiden, 1902.

W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels, Abhandl. d. Berliner Akad. d. Wissensch.* 1905.

L. Sehring, *Hegels Leben und sein Wirken.* Berlin, 1908.

F. Enriques, *La metaphysica di Hegele,* Rivista di filosofia. Bd. 2, 1910.

G. W. Cunningham, *Thought and reality in Hegel's system.* New York, 1910.

J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus, historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel,* Leipzig, 1910.

G. Falkenheim, *Hegel* (in E. v. Asters *Grosse Denker*), 1911.

G. Lasson, *Beiträge zur Hegelforschung.* Berlin, 1909.

— *Einleitungen zu seinem Ausgaben Hegelscher Schriften und Vorlesungen,* Leipzig, Philosophische Bibliothek; especialmente *Einl. zur Phänomenologie,* 1907.

P. Roques, *Hegel, sa vie et ses oeuvres.* Paris, 1912.
B. Croce, *Saggio sullo Hegel.* Bari, 1913.
G. Balbino, *Der Grundirrtum Hegels.* Graz, 1914.
H. Heimsoeth, *Hegel, ein Wort der Erinnerung.* Erfurt, 1920.
H. Scholz, *Hegels erstes System. Preuss. Monatshefte* 166. 1916.
A. Brunswig, *Hegel.* München, 1922.
Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik,* Leipzig, 1923. (No es un libro sobre Hegel, pero muy instructivo para su comprensión.)
N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel. Beiträge z. Phil. d. deutsch. Idealismus.* III, 1. Erfurt, 1923.
R. Kroner, *Von Kant bis Hegel.* II. Band. Tübingen, 1924.
Betty Heymann, *System und Methode in Hegels Philosophie.* Leipzig, 1927.
Heinrich Levy, *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie.* Berlin, 1927.
Hugo Fischer, *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit.* München, 1928.
Theodor Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk.* Leipzig, 1929.

2. Obras especiales sobre lógica

E. v. Hartmann, *Über die dialektische Methode, historisch-kritische Untersuchungen.* Berlin, 1868.
G. Biedermann, *Kants Kritik d. reinen Vernunft und die Hegelsche Logik.* Prag, 1869.
C. L. Michelet y G. H. Haring, *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels.* Leipzig, 1888.
G. Kent, *Die Lehre Hegels vom Wesen der Erfahrung und ihre Bedeutung fürs Erkennen.* Christiana, 1892.
W. Wallace, *Prolegomena to the study of Hegels philosophy and especially of his Logic.* 2. ed. Oxford, 1894.
Mc. Taggart, *Studies in the Hegelian dialectic.* Cambridge, 1896.
G. Noël, *La logique de Hegel.* Paris, 1897.
J. B. Baillie, *The origin and significance of Hegels logic, a general introduction to Hegels system.* London, 1901.
M. Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Endeder Geschichte.* Kantstudien XI, 1906.
D. Sullivan, *Vergleich der Methode Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorien der Quantität.* Berlin, 1908.
Mc. Taggart, *A commentary on Hegels Logic.* Cambridge, 1910.
W. Purpus, *E. v. Hartmanns Kritik der dialektischen Methode Hegels, antikritisch gewürdigt.* Fürth, 1910.

H. S. Marcan, *Hegels doctrine of formal logic.* Oxford, 1912.
C. A. Emge, *Hegels Logik und die Gegenwart.* Karlsruhe, 1927.

3. Obras sobre aspectos parciales del sistema

Bruno Bauer, *Hegels Lehre von Religion und Kunst* (anónimo). Leipzig, 1842.
Th. W. Danzel, *Über die Ästhetik der Hegelschen Philosophie.* Hamburg, 1844.
M. J. Schleiden, *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft.* Leipzig, 1844.
C. M. Kahle, *Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Berlin, 1845.
O. Hering, *Vergleichende Darstellung und Beurteilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers.* Jena, 1882.
J. Werner, *Hegels Offenbarungsbegriff.* Leipzig, 1887.
J. M. Sterret, *Studies in Hegels philosophy of religion.* London, 1891.
E. Trubezkoi, *Neue Untersuchung zur Rechtsphilosophie Kants und Hegels.* Moskau, 1902.
Jonas Cohn, *Hegels Ästhetik, Zeitschr. f. Philos.* 120, 1902.
A. Bullinger, *Stellen aus Hegels Werken, zusammengestellt behufs absoluter Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs.* München, 1908.
S. Bire, *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtschule.* Berlin, 1909.
H. Reese, *Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte.* Tübingen, 1909.
G. P. Adams, *The mystical element in Hegels early theological writings.* Berkeley, 1910.
P. Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann.* Leipzig, 1890.
O. Kaulfuss, *Das Grundproblem der Geschichtsphilos., mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Anschauungen.* Bromberg, 1907.
F. Brunstäd, *Untersuchungen zu Hegels Geshichtsphilosophie.* Berlin, 1909.
M. Rubinstein, *Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit. Kant-studien* XV, 1910.
J. Kohler, *Hegels Rechtsphilosophie,* Archiv für Rechtsphilos. V, 1911.
P. Ehlert, *Hegels Pädagogik.* Berlin, 1913.
Th. Ziegler, *Der Charakter der Hegelschen Rechtsphilosophie,* Archiv f. Rechtsund Wirtschafsphilosophie VIII, 1914.
— *Hegels Anschauung vom Kriege* (en *Menscren u. Probleme*). Berlin, 1914.

F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat.* 2 tomos. München, 1920.
G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph.* Leipzig, 1920.
K. Leese, *Die Geschichtsphilosophie Hegels, auf Grund der neuerschlossenen Quellen untersucht und dargestellt.* Berlin, 1922.
G. Giese, *Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung.* Halle, 1926.
G. Wenke, *Hegels Theorie des objektiven Geistes.* Halle, 1927.
Erich Frank, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles. Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literatur,* V, 4. 1927.

4. Obras de Hegel traducidas al español *

Enciclopedia de las ciencias filosóficas. 3 vols. Trad. Ed. Ovejero y Maury. Madrid, 1918.
Filosofía del espíritu. Trad. Ed. Barriobero y Herrán. 2 vols. Madrid, Jorro, 1907.
Fenomenología del espíritu. Prólogo e introducción. El saber absoluto. Trad. X. Zubiri. Rev. de Occidente, Madrid, 1935.
Filosofía del derecho. Introducción. La eticidad. Trad. F. E. G. Vicent. Rev. de Occidente, Madrid, 1935.
Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Trad. indirecta, tomada de la versión italiana de F. Messineo, por A. Mendoza de Montero. Buenos Aires, Claridad, 1937.
Filosofía de la historia universal, Trad. José Gaos. Rev. de Occ., Madrid, 1928.
Estética. Trad. H. Giner de los Ríos. Jorro, Madrid, 1908.
La conciencia infeliz. (De la *Fenomenología del espíritu.*)

5. Bibliografía en español sobre Hegel

Falkenheim, H. *Hegel,* en *Los grandes pensadores,* tomo II. Rev. de Occidente, Madrid, 1936.
Moog, Willy, *Hegel y la escuela hegeliana.* Trad. J. Gaos. Rev. de Occ. Madrid, 1932.
Dilthey W. *Hegel y el idealismo.* Trad. Eugenio Imas. Fondo de Cultura Econ. México, 1944.
Heimsoeth H. *Política y moral en la "Filosofía de la historia"* de Hegel. Rev. de Occidente Nº CXXXVII, Madrid, 1934.

* Estas secciones sobre la bibliografía hegeliana en español han sido preparadas para esta edición, con la colaboración del traductor. *(N. del Ed.)*

Ortega y Gasset J., *En el centenario de Hegel.* Obras completas, tomo V. Rev. de Occ. Madrid, 1947.

Korn, A. *Hegel. En el primer centenario de su muerte.* Obras, tomo II. La Plata, 1939.

ÍNDICE

Prólogo 7

CAPÍTULO I. EL CONCEPTO HEGELIANO DE LA FILOSOFÍA 11

1. Acerca de la lectura y comprensión de Hegel . 11
2. Hegel y nosotros 21
3. Hegel y la ciencia de su tiempo 37
4. Hegel y la filosofía de su tiempo 44
5. Hegel y la historia de la filosofía 59
6. Vida, formación y escritos de Hegel 80

CAPÍTULO II. LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU 90

1. Los comienzos 90
2. Tema y plan de la Fenomenología 110
3. Fenomenología de la conciencia 133
4. Fenomenología de la razón 153
5. Fenomenología del espíritu verdadero 166

CAPÍTULO III. LA CIENCIA DE LA LÓGICA 191

1. Las categorías de lo Absoluto 191
2. Sentido y problema de la dialéctica 209

3. La ley formal de la dialéctica 232
4. Ser, devenir y existencia 260
5. Finitud e infinitud 272
6. Ser-para-sí, cantidad y medida 290
7. Reflexión y esencia 304
8. Fenómeno y realidad 331
9. Concepto y subjetividad 339
10. La objetividad 350
11. La Idea 360

CAPÍTULO IV. EL SISTEMA BASADO EN LA LÓGICA ... 370

1. La filosofía de la naturaleza y del espíritu subjetivo 370
2. Concepto y teoría del espíritu objetivo 390
3. La filosofía del derecho y de la moralidad ... 411
4. Filosofía del Estado y de la eticidad 436
5. Filosofía de la historia 458
6. Estética 478
7. Filosofía de la religión 493
8. Sistema e historia de la filosofía 504

Bibliografía 509

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA TREINTA DE MARZO DEL AÑO MIL NOVECIENTOS SESENTA EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA COMPAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A., CALLE ALSINA 2049 - BUENOS AIRES.